

В.П.АНДРОСОВ

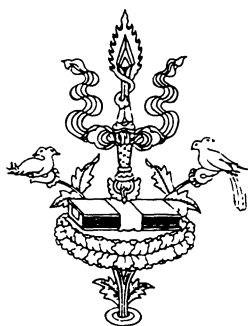
УЧЕНИЕ НАГАРДЖУНЫ О СРЕДИННОСТИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

В. П. АНДРОСОВ

УЧЕНИЕ НАГАРДЖУНЫ О СРЕДИННОСТИ



Исследование и перевод с санскрита
«Коренных строф о Срединности»
(«Мула-мадхьямака-карика»)
Перевод с тибетского
«Толкования Коренных строф о Срединности,
[называемого] Бесстрашным
[опровержением догматических воззрений]»
(«Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»)



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2006

УДК 24
ББК 86.35
А66

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 05-01-16026д*

*Издательство благодарит за содействие в выпуске книги
Институт практического востоковедения (Москва)*

Ответственный редактор
академик РАН Г М Бонгард-Левин

Редактор издательства
Т М. Швецова

Андросов В.П.

А66 Учение Нагарджуны о Срединности : исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») ; пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») / В.П. Андросов ; Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2006. — 846 с. — ISBN 5-02-018488-8 (в пер.)

Книга содержит исследование и первый полный перевод на русский язык главного произведения Второго Будды — Нагарджуны (II–III вв.). Этот труд лег в основу махаянского буддизма Индии, стран Дальнего Востока и Центральной Азии. Ныне его изучают монахи, ученые-буддологи и историки философии всего мира. Также публикуются и исследуются переводы и других важных текстов Нагарджуны, раскрывающих смыслы и значения сокровенных учений о пустотности, иллюзорности, абсурдности логического познания, двух истинах, о странствиях сознания в череде рождений и т.д. Завершает книгу Словарь, значительно расширенный и измененный по сравнению со Словарем в монографии того же автора «Буддизм Нагарджуны» (М., 2000).

ББК 86.35

ТП 2006-1-32
ISBN 5-02-018488-8

© Андросов В.П., 2006
© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2006

Содержание

Введение	9
1. Нагарджуна и буддология	9
2. Особенности изучения буддизма в России.....	17
3. Как переводить? Язык исследования и язык перевода	23

Часть первая

Индийский буддизм:
история и догматика.

Нагарджунизм:
источниковедение, историография
и главные доктрины

I

Индийский буддизм малой колесницы и соперники Нагарджуны в религиозной полемике	43
1. Что такое «Дхарма» в буддизме?	43
2. Период раннего буддизма (IV в. до н.э. — I в. н.э.): Слово Будды, расколы, соборы и образование основных религиозных школ	50
3. Развитие догматики в школах Малой колесницы (II–VIII вв.).....	65

II

Догматика в буддизме — сплетение религиозного и философского начал. Проблемы историографии и периодизации	78
1. Тесное переплетение религиозного и философского начал в буддизме. Современный подход: виды текстовой деятельности.....	78
2. Критерии аутентичности и тройственная мудрость.....	88
3. Является ли древняя буддийская религиозно-философская догматика детищем только индийской культуры?	94
4. Древняя и средневековая историография религиозно-философской догматики буддизма	99
5. Преодоление европоцентризма.....	103
6. Обоснование периодизации буддийской религиозно-философской догматики	106

III

Творческое наследие нагарджунизма.	
Тексты и проблемы их идентификации	112
1. Способы классификации нагарджунистского текстового наследия в Китае и Тибете	113

2. Наследие Нагарджуны на санскрите.....	117
3. Современное нагарджуноведение и проблемы аутентичности.....	119
4. Нагарджуниана Кристиана Линдтнера.....	126
5. Нагарджунизм как система текстовой деятельности.....	132
6. Нагарджунисты и растущее влияние Великой колесницы.....	142
7. Нагарджунизм и задачи его изучения.....	145
 IV	
Историческое изучение религиозно-философской догматики нагарджунизма	149
1. Философия Нагарджуны — вклад в культуру.....	149
2. Начальный этап философского нагарджуноведения.....	151
3. Ф.И.Щербатской о мадхьямике.....	154
4. Изучение мадхьямики в 30–50-е годы XX в.	159
5. Изучение мадхьямики в 60–70-е годы XX в.	170
6. Нагарджуноведение последней четверти XX в.	180
 V	
Краткое обозрение религиозно-философской догматики Нагарджуны в «Коренных строфах о Срединности».....	189
 <i>Часть вторая</i>	
«Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») и «Толкование Коренных строф о Срединности, [называемое] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»)	
 I	
Вступление к ММК и «Акутобхайе».....	209
 II	
Перевод ММК и «Акутобхайи»	219
[Посвящения]	219
[Вводные строфы].....	220
[Первая глава]. Исследование условий причинности.....	228
[Вторая глава]. Исследование того, кто уже прошёл [путь], того, кто ещё не вышел [на него], и того, кто движется сейчас.....	235
[Третья глава]. Исследование опор восприятия	246
[Четвертая глава]. Исследование групп дхармо-частиц.....	250
[Пятая глава]. Исследование первостихий (первозлементов).....	255
[Шестая глава]. Исследование возжеления и возжелеющего.....	259
[Седьмая глава]. Исследование происхождения, пребывания и исчезновения.....	264

[Восьмая глава]. <i>Исследование деяния и деятеля</i>	284
[Девятая глава]. <i>Исследование воспринимающего и восприятия</i>	290
[Десятая глава]. <i>Исследование огня и топлива</i>	296
[Одиннадцатая глава]. <i>Исследование круга рождений</i> <i>[существования особи]</i>	303
[Двенадцатая глава]. <i>Исследование страдания</i>	307
[Тринадцатая глава]. <i>Исследование высшей реальности</i>	312
[Четырнадцатая глава]. <i>Исследование соединения</i>	317
[Пятнадцатая глава]. <i>Исследование бытия и небытия</i>	322
[Шестнадцатая глава]. <i>Исследование пленения и освобождения</i>	328
[Семнадцатая глава]. <i>Исследование деяния и [его] плода</i>	335
[Восемнадцатая глава]. <i>Исследование самости и дхармо-частиц</i>	350
[Девятнадцатая глава]. <i>Исследование времени</i>	360
[Двадцатая глава]. <i>Исследование причины и следствия</i>	364
[Двадцать первая глава]. <i>Исследование возникновения и разрушения</i>	375
[Двадцать вторая глава]. <i>Исследование Истинносущего</i>	388
[Двадцать третья глава]. <i>Исследование искажений [правды]</i>	400
[Двадцать четвертая глава]. <i>Исследование [четырёх]</i> <i>Благородных истин</i>	410
[Двадцать пятая глава]. <i>Исследование прекращения череды</i> <i>рождений — нирваны</i>	422
[Двадцать шестая глава]. <i>Исследование двенадцати звеньев</i>	431
[Двадцать седьмая глава]. <i>Исследование [догматических] воззрений</i>	436
[Колофон]	447
 III	
Комментарий к переводу	449

Часть третья

Приложения

Приложение I

«Сутра Сердца», или

«Сутра о сущности Совершенствования Мудрости»

(«Праджня-парамита-хридайя-сутра»)

1. <i>Новое в догматике ранних сутр «Совершенствования Мудрости»</i> <i>(Праджня-парамита)</i>	505
2. <i>Вступление к переводу «Сутры Сердца»</i>	513
3. <i>«Сутра Сердца». Перевод. Комментарий</i>	517

Приложение II

Учение о странствии по существованиям согласно

«Бхава-санкранти-сутре» и комментарии Нагарджуны к ней

1. <i>Вступление</i>	520
----------------------------	-----

2. «Благородная сутра Великой колесницы о странствии по существованиям». Перевод. Комментарий.....	524
3. Нагарджуна. «Наставление о странствии по существованиям». Перевод. Комментарий.....	529
4. Нагарджуна. «[Трактат] о странствии по существованиям [с позиции Срединности]». Перевод. Комментарий.....	532
Приложение III	
Нагарджуна. «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения («Пратитья-самутпада-хридайя-карика») и автокомментарий (вьяххьяна)	537
1. Вступление к «Строфам»	537
2. «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения». Перевод.....	544
3. «Толкование [строф] о сущности взаимозависимого происхождения». Перевод.....	545
4. Послесловие	550
Приложение IV	
Нагарджуна. «Шестьдесят строф о доводах [разума]» («Юкти-шаштика»)	557
1. Вступление.....	557
2. «Юкти-шаштика». Перевод. Комментарий.....	560
Приложение V	
Словарь индо-тибетского и русского буддизма (имена, термины и доктринальные понятия).....	571
Библиография	771
Список сокращений в тексте.....	771
Список библиографических сокращений	771
Литература.....	772
Указатель имён, названий текстов, понятий и терминов	805
Индекс санскритских и палийских имён, терминов, словосочетаний	822
Summary	828

Неверно, что мудрец тот,
Кто много говорит.
«Мудрецом» зовут того, кто [излучает]
Миролюбие, дружелюбие, бесстрашие.

*Будда Шакьямуни
«Строфы Закона»
(«Дхаммапада», 258)*

Такое успокаивающее любую суету мыслей благоприятное Учение провозгласил Просветлённый, и я склоняюсь пред Ним — наилучшим из говоривших учителей. Наивысшей же истине научаются тем, что поют гимны Истинносущему и произносят в Его честь славословия.

*Нагарджуна
«Бесстрашное толкование»
(«Акутобхайя», Вводные строфы)*

...Опираясь на безошибочные комментарии... На чьи же комментарии следует опираться? — Во всём Трикосмии славится арья Нагарджуна, о котором сам Победоносный Будда предсказал во многих сутрах и тантрах, что он будет комментировать суть Учения — глубокую сущность, свободную от всех крайностей существования и несуществования. Поэтому воззрение понимания пустоты следует искать, опираясь на его сочинения.

*Цонкапа
«Большое руководство к этапам Пути Пробуждения»
(в переводе с тибетского А. Кугявичуса)*

Введение

1

Нагарджуна и буддология

Период II–IV вв. знаменателен для индийской культуры. В это время возникли главные религиозно-философские школы как индуизма, так и буддизма. В последнем ведущую роль играла школа срединников — мадхьямика¹. Её основоположник Нагарджуна (II–III вв.) — великий религиозный мыслитель древней Индии, провозвестник буддизма Махаяны, или Великой колесницы. Нагарджуну зовут «Вторым Буддой», а его тексты, сохранившиеся на санскритском, тибетском, китайском и некоторых других языках, свидетельствуют о разработанной религиозно-философской догматике и сравнительно зрелой логико-полемиической аргументации, которая активно применялась в спорах на темы онтологии, эпистемологии и сотериологии.

Философско-полемические трактаты Нагарджуны во многом определили высокое место логики, выводного знания, диалектического искусства в махаянском буддизме. Кроме того, труды Нагарджуны указывают на причины как внутрибуддийских споров между религиозно-философскими школами, так и межконфессиональной полемики. Потому изучение этих трактатов актуально для специалистов-буддологов, востоковедов, а также историков индийской культуры и философии.

Надо помнить, что создание буддийскими мастерами такого рода трудов является религиозной деятельностью особого вида, ибо с точки зрения буддизма участие в любых спорах есть препятствие, преграда духовному совершенствованию — главному занятию монашества. В тхераваде, например, дискуссионная сторона религиозной жизни не развита до сих пор. Великая колесница в лице Нагарджуны нашла от-

¹ Сведения лингвистического, историко-философского, религиозно-мифологического характера можно найти в Словаре в конце книги. В него включены статьи, касающиеся имен, доктринальных понятий и терминов буддизма.

вет на вопрос, как вести себя в соперничающем полирелигиозном обществе. Активная полемическая позиция, будь то участие в публичных дебатах или написание руководств к ним и монастырская подготовка «спорщиков», означает проявление великого Сострадания к оппонентам, умы которых запутались в сетях концепций и догм. Если полемист (из Махаяны) действует не ради личной корысти, тщеславия, гордыни и т.д., а с любовью, смирением и без желаний, то для него дискуссия становится искусным средством (*упайя*) роста духовных накоплений.

От полемического мастерства представителей различных конфессий зависела не только материальная сторона быта религиозных общин и монастырей того времени. Само их существование предполагало необходимость побеждать в публичных дискуссиях. В данной работе исследуются корни разногласий между индуизмом и буддизмом, а также между Махаяной и Хинаяной, или Малой колесницей. В основу будет положен анализ тех трудов Нагарджуны, которые содержат конкретные и предметные дискуссии, а также являются до сих пор логико-диалектическими учебниками для монахов.

В наибольшей мере такого рода полемика о религиозно-философской догматике свойственна «Коренным строфам о Срединности» («Мула-мадхьямака-карикe», или ММК). Их полный аннотированный перевод вместе с автокомментарием («Акутобхайя»), сохранившимся в тибетском каноне (Тенгьюр, см. Словарь), впервые подготовлен на русском языке и всесторонне исследован. В очерках, предвещающих перевод, рассматривается совокупность предметов, знание которых помогает восприятию перевода. В книге делается попытка осмыслить значение собственно религиозной полемики и её влияние на формирование и развитие всего комплекса махаянской идеологии, а также на религиозно-культовые особенности Великой колесницы.

Новизна поставленной задачи, во-первых, в религиозноведческом анализе комплекса буддийских идей, в том числе диалектико-философских и логических средств полемики, во-вторых, в том, что впервые представлен русский комментированный перевод основополагающих трудов великого индийского мыслителя. В мировой науке ММК и автокомментарий к строфам чаще всего считаются двумя самостоятельными трактатами. Авторство «Акутобхайи», приписываемое Нагарджуне, нередко подвергается сомнению. В связи с этим оказалось необходимым проанализировать и историко-текстологические проблемы.

Ранний буддизм и особенно школа тхеравада (являющаяся до сих пор доминирующей в странах Юго-Восточной Азии) не акцентирова-

ли внимание на идеологических разногласиях, как внутриконфессиональных, так и межконфессиональных. В этом отношении Махаяна, как уже отмечено, изначально занимала иную позицию и активно инициировала полемику с философскими школами Хинаяны, а также с индуизмом и джайнизмом. Пионером этих логико-диалектических споров был Нагарджуна. Для буддистов России четыре исторические личности являются, безусловно, священными — Будда Шакьямуни, Нагарджуна, Цонкапа и Далай-лама XIV.

Из творческого наследия этой сакральной четвёрки наименее известны у нас труды святого и просветлённого (*бодхисаттвы*) Нагарджуны. Устранить этот пробел — давняя задача отечественной школы научной буддологии. Она была ясно сформулирована ещё в книге основоположника русского востоковедения В.П.Васильева (1818–1900) в 1857 г. «Буддизм, его догматы, история и литература», а также в подготовленном великим русским буддологом Ф.И.Щербатским (1866–1942) в 20-е годы прошлого века труде, раскрывающем понимание буддистами нирваны, значительная часть которого была посвящена творчеству Нагарджуны. Ф.И.Щербатской перевёл две главы «Коренных строф о Срединности» с пространными комментариями Чандракирти (VII в.). Однако изменение политической системы в России сделало невозможным публикацию его работы о Нагарджуне в то время (1927 г.), и она была издана на английском². Волею судеб мне выпала честь претворять эти замыслы в стихи родной словесности.

В мировой индологии роль религиозно-философской полемики изучается давно и плодотворно. Но предпочтение отдаётся более поздним источникам (VI–VIII вв.). Собственно тексты Нагарджуны активно исследуются в последние десятилетия, большинство трактатов переведены на основные западные и восточные языки, хотя полемическое мастерство мадхьямиков редко рассматривается под углом зрения религиозной ситуации в буддизме и в индийской культуре того времени. В отечественном востоковедении включённые в монографию тексты не переводились и не исследовались, за исключением четырёх из 27 глав «Мула-мадхьямака-карики». В мировой науке названные труды не изучались в контексте исторического религиоведения.

В настоящей работе предлагается целостный метод историко-текстологической интерпретации древней религиозно-философской

² Сравнительно с другими школами европейской научной буддологии, а тем более с японской или индийской следует признать, что в России сделано не столь много, хотя в нашей стране махаянский буддизм — официально признанная религия.

системы в контексте культурных процессов в Индии первых веков нашей эры, а также в контексте движений и школ внутри буддизма. Этот метод выработан автором книги в ходе многолетнего (четверть века) изучения текстов и при переводе им с палийского, санскритского и тибетского языков буддийских источников, а также произведений собственно Нагарджуны, его учеников и последователей. В основе метода — положение об адресном характере текстов великого религиозного деятеля и соответственно о видах текстовой деятельности, предназначавшихся определенным социальным и конфессиональным кругам — от простых верующих до князей и великих царей древней Индии, от непосредственных учеников (монахов Махаяны) и последователей школы мадхьямики до проповедников брахманизма и других религиозных течений того времени.

Тексты каждого вида деятельности имеют свои особенности в подаче материала, в символике, образности, терминологии и т.д., обусловленные конкретно-историческими задачами, культурным уровнем адресата, художественным уровнем того или иного жанра санскритской словесности данного времени. Духовное наследие Нагарджуны является средоточием религиозных откровений, философских исследований и раздумий, нравственно-этических установлений и других видов творческой деятельности. В каждом из них гениальная одаренность автора находила решения непреходящих проблем, возникающих в жизни людей, стремящихся к совершенствованию и сострадающих другим существам.

Таким образом, целостность метода в том, что он позволяет вникнуть в многообразие творческого опыта древнего мыслителя. Опыт этот сопряжён с культурно-языковой, историко-религиозной и прочими сторонами той действительности³. Как распутать сложнейшие узлы взаимоотношений индивида и общества? Как усмирить буйство желаний? Как привнести мир в собственное сознание, расколотое противоречивыми устремлениями? Как обрести внутреннюю свободу и не обманываться в религиозных доктринах, философских теориях, духовных авторитетах, идеологических догмах и прочих умозрительных схемах?

³ Кроме того, обязательным условием действенности метода является отказ исследователя от известного схематизма и понятийного концептуализма, свойственных современной историко-философской науке. В необходимости такого отказа автора, в частности, убедила история изучения предмета и особенно бесплодие компаративистских усилий в отношении мадхьямики. См. ниже «Историческое изучение религиозно-философской догматики нагарджунизма» (с. 149–188).

Ответы на поставленные и аналогичные вопросы, разумеется, искали мудрецы всех времен и народов, в том числе в Индии — славной колыбели учителей и провозвестников духовного Пути, по которому прошёл и Нагарджуна. Однако уникальность его творений определяется силой великой Любви и Сострадания ко всем живым существам. Именно ради них он учил совершенствовать ум и знания. В конечном счете все его учения служили торжеству во вселенной Любви и Сострадания, что и связывает воедино созданные им труды, являющие собой Живое Слово в странах распространения Махаяны в Южной, Центральной, Восточной Азии и России. Это Слово просветлённого существа (*бодхисаттвы*), Второго Будды.

Нагарджуна — первый Учитель за пять веков истории буддизма после Шакьямуни⁴, значение деятельности которого сопоставимо с деяниями самого Будды. Нагарджуново истолкование Срединного Пути фактически означало строительство Великой колесницы, Махаяны. Как ее основоположник, он не только собрал, соединил и подогнал друг к другу уже имевшиеся в его распоряжении части Колесницы⁵, но и впряг в неё «коней»⁶, пригласил путешественников и в роли возничего отправился с ними в Путь. Движение по этому Великому Пути (что тоже является буквальным пониманием Махаяны) продолжается до сих пор.

Тем не менее сказать что-либо конкретное об этапах жизненного пути Нагарджуны крайне сложно, несмотря на два десятка сохранившихся его жизнеописаний и другие источники о нем. Реально-историческое содержание его жизни целиком и полностью было поглощено стихией фольклорного вымысла. Образно говоря, легенда о нем «съела» действительность, и события его «жизни» мало чем отличаются от жизни других эпических персонажей древней Индии (см. об этом [Андросов 1990: 27–52; 2000а: 20–35]).

Колоссальный объем письменного наследия Нагарджуны отчасти объясняется тем, что его сподвижники в течение нескольких веков

⁴ Я придерживаюсь так называемой короткой хронологии начала буддийского летоисчисления, согласно которому нирвана Будды Шакьямуни, от которой ведётся это начало, датируется приблизительно 80–40-ми годами IV в. до н.э. (см. [Бехерт 1993: 4–6, 13–24; Андросов 1995: 197–200; 2000: 10–15, 52; 2000а: 662–663; 2000б: 99–105; 2001: 15–20, 460–465]).

⁵ Под ними имеются в виду ранние сутры «Совершенствования Мудрости» («Празднания-парамиты») и другие сутры, вошедшие в состав махаянских, а позднее и в каноны Великой колесницы, известные на китайском, тибетском и других языках.

⁶ Им я бы уподобил религиозно-философскую школу мадхьямиков, или срединников.

продолжали творить как первоучитель и «подписывали» свои произведения его именем. Такая ситуация с авторством вполне обычна для Индии древности и средневековья. Тогда создаваемые тексты считались либо «услышанными свыше» (*ирути*), либо «запомненными» (*смрити*) со слов древних мудрецов, либо сохраняемыми в качестве Провозвестия (*агама*) великих духовидцев, например Будды или Махавиры, либо традиционно передаваемыми творениями основоположников духовных школ (*арьявамиша* или *парампара*; о ранней мадхьямике в качестве таковой см. [Androssov 1986–1987; 1989; 1997]). Такое творчество было лишено личностных характеристик. В нем ценилось следование первообразу, что не препятствовало использованию в произведениях новейших данных и дописыванию старых текстов.

Поэтому проблема атрибуции текстов относится к сложнейшим в индологии и буддологии и решается исследователями посредством определенных источниковедческих методик (ср. [Серебряный 1980: 148–160, 166–180; Исаева 1991: 51–55]). Последние, как правило, ситуативно-индивидуальны и зависят от имени древнего автора, подхода учёного, наработок поколений текстологов и т.д. В этой и в предыдущих работах [Андросов 1990: 52–66; 2000а: 35–46] мною предлагается системный историко-текстологический метод, который позволяет рассматривать различные источники в едином ключе и создавать картину махаянского буддизма II–IV вв. Поскольку ярчайшим представителем этого исторического периода был Нагарджуна, постольку и основанное им течение называется здесь «нагарджунизм».

В принципе положение с авторством Нагарджуны во многом повторяет ситуацию с авторством Будды Шакьямуни, особенно в отношении махаянских сутр и ваджраянских тантр. Ученые воспринимают эти тексты Слова Просветлённого в качестве плода многовекового коллективного творчества буддистов. Знаменательно, что Нагарджуна сыграл ведущую роль в этом «творческом коллективе», занимаясь редактированием, дописыванием и, возможно, даже составлением отдельных коротких сутр «Совершенствования Мудрости» («Праджня-парамиты»), созданием толкований к ним. Но главное заключалось в том, что он всей своей текстовой деятельностью убедил общество и буддийскую общину в происхождении этих сутр от Будды, несмотря на их иной образно-идеологический ряд и изменённое содержательно-смысловое поле, отличающиеся от канонов ранних школ.

Подобным же образом последователи Нагарджуны посвятили свои труды упрочению имени и славы первоучителя школы, Второго Будды, нередко приписывая ему авторство собственных произведений. К со-

жалению, русское слово «приписывание» не точно отражает значение аналогичных деяний в древности. Нельзя забывать, что буддизм всех направлений учит отказываться как от личного «Я», так и от всего, что обычно называют «моё». Более того, в Великой колеснице учат духовно-нравственному совершенствованию даянием (*дана-парамита*) и другим видам совершенствования.

Поэтому представляется единственно правильным рассматривать творения Нагарджуны, утверждённые им в качестве Слова Будды, а также утверждённые мадхьямиками-сподвижниками как «Слово Просветлённого Нагарджуны», актом даяния⁷ высоко подвигнутых духовно лиц, просветлённых человеческих особей (*бодхисаттв*). Последние суть существа, достигшие или действенно стремящиеся к Просветлению (*бодхи*), способные обрести состояние Будды (*буддхатва*) — нирвану, но из Сострадания остающиеся в кругу земных рождений.

Величием содеянного объясняется в первую очередь легендарная слава Нагарджуны. Она выросла из преклонения и восхищения, а также из убеждения верующих в правильности намеченного им Пути. Всё это породило всплеск различных видов текстовой деятельности его последователей во II–IV вв., которая стала мощным основанием махаянского движения в Индии, а затем и в других странах, в том числе в России последних столетий. К примеру, в Китае имя Нагарджуны приобрело огромное значение уже в конце IV — начале V в. как для интеллектуалов («книжников»), так и для широких слоёв населения. Для «книжников» индийский миссионер Кумараджива (344–413) перевел на китайский язык несколько трактатов основоположника Великой колесницы и положил начало школе китайской мадхьямики (*саньлунь-цзун*). Учитель буддизма Хуэй-юань (334–416) организовал общество Белого лотоса, построил монастырь и ввел культ Будды Амитабхи [Андросов 2001: 284–286], опиравшийся как на сутры цикла Сукхавати («Чистой Земли»), так и на труды Нагарджуны, которого можно признать родоначальником этого культа.

Со временем этот культ вылился в мощное религиозное движение — амидаизм, охватившее все страны Дальнего Востока (включая Вьетнам, но особенно Японию [Буддизм 1993: 54–61, 180–187, 201–214]) и остающееся там до сего дня самым распространенным направлением буддизма. В амидаизме Нагарджуна считается первым из семи патриархов (особенно в самой многочисленной японской школе *дзёдо-*

⁷ О культовом значении даяния применительно к жизнеописаниям Нагарджуны см. [Андросов 1990: 48–52], где рассматривается и литература.

синсю), а его трактат «Даша-бхумика-вибхаша» — одним из главных культовых текстов «лёгкой практики достижения рая Будды Амиды» [Inagaki 1998: V, 4–6, 8–11]. Кроме того, Нагарджуна — патриарх не менее популярного *чань/дзэн* буддизма и первый «земной» патриарх японской школы *сингон* [там же: 4]. Не менее важны религиозно-идеологические учения Нагарджуны для понимания «Лотосовой сутры», а также китайских и японских школ буддизма, опирающихся на этот текст (*тянтай, тэндай, нитирэн-сю* и др., см. [Лотосовая сутра, 1998: 334–337]).

Думаю, излишне здесь говорить о влиянии и значении трудов основоположника Махаяны и школы срединников на тибетский, монгольский или российский буддизм. Для этого достаточно просмотреть многочисленные издаваемые ныне переводы средневековых и современных учителей тибето-монгольского буддизма. В первую очередь это, безусловно, касается школы *гелук*. Выше (в эпиграфе к монографии) уже приводилась высочайшая оценка творчества Нагарджуны, данная Цонкапой (1357–1419) в его главном произведении, являющемся руководством для буддистов этого направления [Цонкапа 1994–2000, т. V: 7–8].

Ныне творчество Нагарджуны является предметом внимания и изучения не только буддистов, но и ученых. Нагарджуноведение — отрасль научной буддологии, состоящая из исследований и переводов богатейшего письменного наследия великого мыслителя индийской древности. Всё это неразрывно связано также и с рассмотрением вопросов, касающихся аутентичности текстов, приписываемых Нагарджуне, историчности его образа и деяний. Нагарджуново культурное достояние сохранилось в санскритских оригиналах строф с авторскими комментариями (на других языках) и в трудах-истолкованиях продолжателей его дела, в древних и средневековых переводах на китайский и тибетский языки. Мировое нагарджуноведение насчитывает уже более полутора веков своего развития.

Нельзя забывать, что Нагарджуна стремился противодействовать заумному философствованию и столь естественным для интеллектуалов теоретико-познавательным схемам. Основоположник Великой колесницы видел в них лишь формы умственной скверны, освободиться от которой гораздо труднее, нежели от чувственных привязанностей. Поэтому при описании его доктринальных взглядов надлежит особенно строго следовать правилу золотой середины: во-первых, обращаться к аудитории, знающей творчество Нагарджуны не понаслышке; во-вторых, по возможности избегать механического перенесения катего-

рий западной культуры на восточную (см. об этом [Андросов 1988: 46–49], а также вступительную статью С.Д.Серебряного к «Лотосовой сутре» [Лотосовая сутра 1998: 7–10]).

2

Особенности изучения буддизма в России

В России сложилась одна из главных школ научной буддологии, которая формировалась в процессе естественного и длительного знакомства русских с духовной культурой буддийских народов — калмыков и бурят, а также восточных соседей — монголов, китайцев, тибетцев — буддистов по исповеданию. Основоположники русской буддологии — это крупнейшие ученые прошлого века Василий Павлович Васильев, монголист, китаист, тибетолог, маньчжуровед, и его ученик Иван Павлович Минаев (1840–1890), индианист, санскритолог, знаток языка пали и Шри-Ланки.

Видимо, решающим в изначально научном характере буддологии в России стало то, что учёные опирались прежде всего на первоисточники, с помощью которых они могли оценить состояние живой традиции и практики буддизма. Поэтому весь дореволюционный период огромное значение придавалось сбору материалов и их обработке (описанию, изучению, критическому изданию, переводу). Музеи, хранилища и архивы России постоянно пополнялись памятниками буддийской культуры и письменности. К примеру, В.П.Васильев, служивший все 40-е годы XIX в. в Духовной миссии в Пекине, только в 1842 г. отправил на родину 849 сочинений в 2737 томах. И.П.Минаев, путешествовавший в 1874–1875 гг. по Индии и Шри-Ланке, привез в Россию значительную коллекцию санскритских и палийских манускриптов, а также копий с них, которая составила основу фонда индийских рукописей Императорской публичной библиотеки. Материальные памятники буддийской культуры собирались в России и благодаря деятельности географических, этнографических и археологических экспедиций по Центральной Азии, а также подвижничеству некоторых российских дипломатов и путешественников, особенно из бурят.

Всё это вкупе с «живым» буддизмом в самой России и щедрым финансированием исследований создавало прекрасные возможности для развития науки. О её ведущей роли в европейском востоковедении говорит уже то, что первые же обобщающие труды основоположников

русской буддологии [Васильев 1857; Минаев 1887] были почти сразу переведены на немецкий и французский языки (в 1860, 1863, 1894 гг. соответственно).

Высокий уровень науки способствовал и подготовке специалистов. Лучшими среди них в следующем поколении следует признать С.Ф.Ольденбурга (1863–1934) — ученого-индолога и организатора науки, спасшего её от окончательного разгрома после революции, и Ф.И.Щербатского — самого яркого буддолога мира первой половины XX в., открывшего глубины буддийской теории познания, логики, философии. Именно он способствовал подрыву позиций европоцентризма, господствовавшего тогда в востоковедении, благодаря тому что показал великие достижения буддийских мыслителей, которые отнюдь не уступали европейским философам. Оба этих ученых были постоянными авторами, редакторами и издателями книг серии «Библиотека Буддика».

Среди многочисленной плеяды ближайших учеников Ф.И.Щербатского выделяются буддолог-японист О.О.Розенберг (1888–1919), автор знаменитого исследования по Абхидхарме «Проблемы буддийской философии» (см. [Розенберг 1918; 1991]), санскритолог и тибетолог Е.Е.Обермиллер (1901–1935), специализировавшийся по сутрам и трактатам ранней Махаяны, и тибетолог А.И.Востриков (1902–1937) — знаток буддийской логики, тибетской канонической и постканонической литературы.

Вплоть до середины 30-х годов XX в. отечественная школа научного изучения буддизма — буддология — занимала передовые позиции в мировой науке. Деятельность русских учёных была многогранной. Она сочетала полевые этнографические, искусствоведческие исследования с изданием, переводом и истолкованием памятников буддийской словесности, сохранившихся на различных языках. Собирались богатейшие коллекции как предметов буддийской обрядности, быта, так и рукописей, ксилографов, книг — одним словом, текстов не только различной природы, но и разных эпох и авторов. В 1915 г. состоялось открытие самого северного буддийского храма — в Санкт-Петербурге, переименованном тогда в Петроград.

Но большевистский террор и воинствующий атеизм сказались на деятельности русских буддологов: ограничения, преследования, репрессии фактически разгромили русскую буддологическую школу. Только во второй половине 50-х годов буддология в стране начала возрождаться благодаря подвижническому труду возвратившегося из эмиграции Ю.Н.Периха (1902–1960), который с 1957 г. готовил новое

поколение ученых в Москве. В 60–70-е годы вернувшийся из ГУЛАГа Б.В.Семичов (1900–1979), ученик Ф.И.Щербатского, преподавал тибетологию в Улан-Удэ. Кроме того, буддийская текстология и ряд других дисциплин были возрождены в Санкт-Петербурге замечательными энтузиастами, среди которых в первую очередь нужно назвать Б.И.Кузнецова (1931–1985). Но, к сожалению, до конца 80-х годов продолжали действовать идеологические запреты и ограничения, не позволявшие русской буддологии развиваться.

Новые времена в России принесли не только свободу исследователям и верующим, но и серьезные трудности организационного и материального порядка. Несмотря на яркое прошлое, накопленное предшественниками культурное наследие и очевидные потребности возрождающегося буддизма (у бурят, калмыков и тувинцев), русская буддологическая школа по-прежнему остается уделом одиночек, умудряющихся самостоятельно преодолевать препятствия, не имея ни центров подготовки специалистов, ни издательской базы, ни научного журнала и т.д.

Итак, последние пятнадцать лет идёт активное возрождение буддизма. И хотя у нас уже празднуют *Весак*⁸, восстанавливают и открывают храмы (знаменательно, что и в Петербурге), монастыри, миссии, публикуют книги и журналы, прервавшаяся цепь преемственности поколений даёт сбои.

Нарушения естественного развития культуры духа выражаются по-разному. Виной тому те объективные трудности, которые возникают при общении настоящих учителей буддизма, например тибетских *лам*, и наших многочисленных сограждан, страдающих вкусить таинств буддизма. Трудно сказать, что больше — вреда или пользы приносят такие встречи, или семинары («ритриты»), когда взрослых и образо-

⁸ 15 мая 2000 г. Генеральная Ассамблея ООН впервые официально отмечала праздник под названием *Весак*. Он знаменует наиболее торжественные события в мировой духовной истории для последователей буддизма. Около двух с половиной тысяч лет назад в такую же, как и 15 мая, полнолунную ночь года, но в разные лета, случились три величайших события.

Первое — в предгорьях Гималаев родился необыкновенный Муж, коему была уготована в жизни грандиозная участь. Хотя Его рождение сопровождалось небывалыми природными явлениями, но главные деяния состояли в другом.

Второе — спустя ровно 36 лет в такую же ночь этот Муж обрёл Просветление (*бодхи*). Один из великих плодов Просветления — открытие вневременного и всемирного Закона (*Дхармы*) бытия. Этому Закону Он учил человечество.

Третье — спустя ещё ровно 44 года всё в такую же полнолунную ночь Просветлённый, или Будда, ушёл в Великую *нирвану*. Не все буддийские школы отмечают эти три события в один день года

ванных людей просят заниматься непривычным делом, пусть и обычным для тибетских монахов, послушников и даже мирян, — долгим созерцанием тех или иных образов, ежедневным бормотанием тибетских молитв и т.д. Найдут ли подобные молитвы отклик в сознании человека, толком не ведающего, к кому они обращены, за что в них кто-то восхваляется и каков смысл взывать к этим божествам? Ибо людям, воспитанным в иной культуре мысли, получившим светское атеистическое образование, очень трудно переориентировать собственное сознание на буддийский лад.

Даже сами буддийские миссионеры признают, что после китайского вторжения в конце 50-х годов XX в. у некоторых тибетских монахов произошли сбои культуры духа, особенно у тех, кто оказался за пределами родины. «Многие из них сочли возможным в наше время давать посвящения тем, кто не имел об этом никакого понятия, в надежде хоть на какую-то духовную пользу, если принявший инициацию укрепит в вере или пробудится к ней. Так благословение, которое изначально превращало посвящение в глубокое духовное переживание, оказалось лишённым своего главного смысла. Остался лишь благословляющий жест. Те, кто не был знаком с традицией, думали, что в нём-то и заключается посвящение» [Говинда 1997: 234]. Истинное же посвящение — это длительная подготовка учащегося «к сознательному соучастию и пониманию деталей и символов ритуала»; без разъяснений и руководства нет посвящения [там же: 235].

Любая практика духа на начальных стадиях есть не что иное, как внутренняя работа с текстом, в данном случае буддийским. Согласно Слову Просветлённого (см., например, «Алмазную сутру» [Андросов 2000а: 620, 624–630, 639]), эти тексты сначала нужно выслушать (прочсть), запомнить (усвоить), распознать значения (обдумать), овладеть ими целиком и в совершенстве (проникнуть в сущностные смыслы — *бхавана*), суметь изложить эти идеи другому (сообщить и разъяснить), пусть даже просто близкому человеку. И только потом, возможно, появится решимость готовиться к жизни в соответствии с этими писаниями. Текст должен стать живительным источником для ищущего ума и доброго сердца. Если благодаря ему обретаются смыслы, значения, понимание духовных целей, то текст раскрывает новое пространство человеческого существования. Оно может быть либо временным убежищем от мирской скорби, либо постоянным прибежищем мудрого⁹.

⁹ Один из нынешних наблюдательных пилигримов по буддийским странам заметил, что, как и в странах Запада, «лишь небольшое число христиан действительно понимает и практикует свою религию, так только меньшинство азиатских буддистов

Как-то, отвечая на вопросы старого жреца брахманизма, Просветлённый изрёк такие слова, вошедшие в «Строфы Закона» [Dhammapada 1977: 39]:

Не тот живёт соответственно Закону (*Дхамма*)¹⁰,
Кто спешит достигнуть цели.
Мудрец (*пандита*) должен тщательно рассмотреть
Обе возможности: [стремиться] к цели или нет.
Он и других направляет беспристрастно,
Неторопливо, руководствуясь Законом.
Вот таков мудрый страж Закона,
Его зовут «стойким в Законе».
Неверно, что мудрец тот,
Кто много говорит.
Мудрецом зовут того, кто [излучает]
Миролюбие, дружелюбие, бесстрашие.

И сегодня по-прежнему не эгоистические устремления (ради обладания сверхспособностями и сверхзнаниями) движут сотнями миллионов буддистов. Их поведение, образ жизни и занятия обычны, естественны и прагматичны. «Духовная практика представляет собой простейший метод развития некоторых качеств ума: культивируются отсутствие алчности, отсутствие ненависти и заблуждения, развиваются сосредоточенность, внимательность, уравновешенность и сострадание» [Корнфилд 1993: 9]. Все эти качества не только дисциплинируют индивида, они — основа внутреннего мира и социального устроения.

Буддисты трактуют «жизнь» как беспрестанную череду рождений, смертей и новых рождений (*сансара*) в состояниях богов, людей, животных, ненасытных духов (*пре́та*), обитателей ада, нередко к ним добавляется состояние полубога (*асура*). Для духовного совершенствования лучше всего родиться человеком. Чтобы последний мог совершенствоваться по-буддийски, нужно «благоприятное рождение»

понимает и практикует буддизм. Даже среди буддийских монахов медитацией занимается лишь небольшой процент лиц, пожалуй, менее десяти. Что же делают остальные? Они учатся и учат, выполняют церемонии» [Корнфилд 1993: 8].

¹⁰ *Дхамма* (сан. *дхарма*) — в буддизме любой текст Слова Просветлённого, Его Закон, Учение, а также мельчайший акт потока сознания. Разъяснения различных значений термина «*Дхамма* (*дхарма*)» см. [Андросов 2001: 34–50], а также ниже, Часть первая, I, 1 и Словарь. Приведенный перевод с пали («Дхаммапада», 256–258) ср. с переводом В.Н.Топорова [Дхаммапада 1960: 102].

для знакомства с азами буддизма и прежде всего с его высокой нравственностью.

Закон Просветлённого целиком и полностью предназначен для тех, кто уже не только живёт соответственно моральным устоям буддизма, не только решил, как говорят буддисты, «войти в поток», но и «смёл со своих ног пыль» родного дома, светских устремлений и отказался от всех былых привязанностей. Монашеский буддизм и культура сознания, одухотворённая Словом Будды, — это разные сферы влияния, но и та и другая требуют тщательной подготовки, особенно в условиях России.

Опорой же могут служить именно тексты, вернее, их хорошие переводы на русский язык и грамотные толкования, чтобы постепенно Слово превращалось в родник живой воды, в источник нравственного поведения, питающий духовные опоры нашего бытия. Именно такого рода деятельность будет соответствовать наказам Просветлённого: «Учите Слову на языках, родных для слушателей. Важнее всего донести до сознания смысл и значение любого понятия Закона, а отнюдь не его букву».

Следовательно, слепое подражание любому монаху, будь он даже верховным иерархом того или иного буддийского направления, совсем не то занятие, которое отвечает смыслом духовного совершенствования. Значение тибетской практики *гуру-йога*, внешне выглядящей как слепое подражание, состоит отнюдь не в этом, а в том, чтобы ежедневно созерцать лик учителя в качестве лика Просветлённого. Без проникновения в сущность каждого изучаемого положения, без уяснения его взаимосвязи с целостностью Закона, без умения не только самому понять содержание, но и объяснить другому не удастся приблизиться к буддийскому Учению.

Самообман или заведомый обман другого человека просто уводит в сторону. Такие действия закабаляют: одних — гордыней, других — лжеавторитетом. Всё это не способствует духовно-нравственному совершенствованию — главной цели и монашеского буддизма, и буддийской культуры сознания. Я думаю, что в настоящий момент истории для российских «старателей восточных драгоценных приисков»¹¹ важно тщательно подготовиться к самостоятельным изысканиям в недрах буддийской культуры. Перед Уходом в нирвану одним из последних наказов Просветлённого было: «Будьте сами себе светильниками,

¹¹ Имеются в виду «три Драгоценности», под коими понимаются Просветлённый, или Будда, Его Закон, или *Дхарма*, и община Его последователей, или *сангха*.

будьте сами себе прибежищами, нет никакого внешнего прибежища. Пусть Закон будет светильником, пусть Закон будет прибежищем, нет иного прибежища». Именно в помощь таким «старателям» написана эта книга.

Примерно 70 лет назад такое же намерение выказывали английские буддологи, например Эванс-Вентц: «Научный подход к изучению религий, не менее объективный, чем при исследовании исторических и других вопросов, всегда требует привлечения оригинальных текстов. Личный опыт и мнения людей не одинаковы, как и социальные и нравственные установки у различных поколений, но то, что запечатлено письменно, неподвластно времени» [Эванс-Вентц 1998: 51].

3

Как переводить? Язык исследования и язык перевода

Здесь следует остановиться также на проблемах языка исследования и языка перевода. Для возрождающегося изучения буддизма в России — это весьма важный и непростой вопрос. Он решается каждым специалистом либо самостоятельно на свой страх и риск, либо соответственно взглядам нынешних авторитетов. Поскольку в последние 15 лет авторитетом пользовались, как правило, монахи Тибета и стран Дальнего Востока, а также отдельные духовные буддийские учителя Запада, проблема языка проповеди и перевода фактически не решалась никак. Она зависела от образованности лиц, сопровождавших этих учителей и публиковавших по-русски их лекции, труды определённой традиции и т.д. Ни о какой системности, а тем более о критериях перевода в таких изданиях говорить не приходится.

Читателям современной литературы по буддологии, а также индологии хорошо известна разобщённость исследователей и переводчиков, пытающихся передать по-русски значения и смыслы санскритских и палийских религиозно-философских терминов. С такими же трудностями сталкиваются исследователи тибетских и китайских буддийских источников. Российская буддология как бы вновь переживает этап становления. Он характеризуется по меньшей мере двумя тенденциями: «играми интеллектуалов» и «играми мистиков».

Одни считают себя отшельниками науки и поэтому не очень задумываются о том, кто будет читать их труды, оснащённые «заградительными цепями» узкоспециальных терминов, заимствованных пре-

имущественно из различных гуманитарных дисциплин и западных философских систем. «Интеллектуальные» же переводы памятников духовной культуры — это нередко неосознанный отказ «говорить по-русски», при этом полагают, наверное, что в круг значений русского слова нельзя внести индийские и буддийские смыслы, а гораздо проще «обогащать» русский язык санскритскими терминами. В результате получаются подстрочники, которые пестрят транслитерациями и заимствованиями из лексики западных культур. Нужно помнить, что в языках Запада латинские и греческие «коренные» слова свыше тысячи лет обрастали самыми разными значениями.

«Интеллектуалы» не хотят признать, что санскритские термины чрезвычайно многозначны, будучи в течение двух-трёх тысяч лет «задействованы» в священных текстах — «этом хлебе религиозной культуры» [Семенцов 1985: 41; Бхагавадгита 1999: 142]. Причём они не только входили в состав «хлеба» большинства религий Индии, но и получали новые «добавки» в религиозно-философских системах, а затем распространялись по городам и весям (например, буддизм) других стран Центральной, Южной и Восточной Азии. Одни приняли палийскую традицию передачи Слова Просветлённого; другие — китайцы, тибетцы, монголы, средневековые уйгуры и остальные — переводили практически всё, включая имена, названия текстов, географических реалий и т.д., кроме отдельных слов, касающихся флоры и фауны и не имевших аналогий в соответствующих языках.

Надо отметить, что второй подход к «иноземному» свящeнному писанию полностью отвечает завету Просветлённого. В связи с этим характерен фрагмент из «Чуллавагги» (V, 33 в переводе В.Н.Топорова): «Вы не должны перекладывать слова Будды на ведийский язык. Кто делает так, тот совершает грех. Я говорю вам, *бхикшу*, учите слова Будды каждый на своем собственном диалекте» [Дхаммапада 1960: 37]. Перефразируя, можно сказать: коль священные тексты суть «продукты питания», то каждый народ должен получать «привычные» для своей кухни и образа жизни продукты. Экзотические же «блюда» духовного слова либо плохо усваиваются, либо вообще не усваиваются в ином культурном климате.

Аналогичная ситуация с описанными двумя подходами к свящeнному писанию сложилась и в двух основных направлениях христианства. Католики пользовались латынью, которая (как и пали), не являясь языком Иисуса Христа, тем не менее продолжает оставаться Словом Спасителя в том числе и не для романских народов. Восточно-христианские церкви окормляли свою паству на родных языках. Прав-

да, это справедливо только для первых веков распространения христианства, и Библию на церковно-славянском языке сейчас понять без специальной подготовки непросто, поэтому и делаются современные переводы. Примерно так же обстоят дела со Словом Будды в современном Китае, Тибете и Японии.

Если кратко охарактеризовать «игры мистиков», то они стремятся проникнуться «практической» стороной восточных религий и, получив простейшие «посвящения» от тех или иных заезжих учителей, приступают к переводу древних текстов (правда, чаще с английского), словно это современная проповедь или руководство по ритуалу, медитации и прочему арсеналу конфессии. Таким работам тоже свойственно обилие транслитерированных терминов, которые здесь служат своего рода распознавателями (маркерами) религий. Свидетельством этого подхода являются издания буддийских общин России и Общества Сознания Кришны.

В каждой из названных тенденций можно выделить ещё ряд особенностей в принципах перевода, в отношении к источникам, в понимании возможностей русского языка и т.д. Например, некоторые переводчики-интеллектуалы не различают (или почти не различают) язык исследований, комментариев и язык восточного духовного текста. Хотелось бы надеяться, что современные толмачи обладают не только честолюбием и тщеславием, но и долей самокритики и понимают, что их труды — это всего лишь попытка «сделать ещё один шаг к созданию действительно полноценного русского перевода и истолкования» [Семенцов 1985: 35; Бхагавадгита 1999: 136].

Уместно напомнить, что зачинатель научного изучения индийских и тибетских религиозно-философских текстов Ф.И.Щербатской свыше 100 лет тому назад (1903 г.) во введении к «Учебнику логики» писал: «Трудность перевода технических терминов привела к тому, что некоторые учёные стали оставлять их совсем без перевода. В своём переводе мы держались противоположного метода. Мы не оставили ни одного термина непереверждённым. Мы вообще старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном её объёме и передать её на русском языке так, как передал бы её автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке. В тех случаях, когда поневоле приходилось отступать от санскритского текста довольно значительно или делать необходимые для понимания текста вставки и дополнения, мы помещали буквальный перевод в примечании» [Щербатской 1995, ч. I: 57–58]. Отмечу также, что эти постраничные примечания включали нередко и санскритский текст, и исследовательские

проработки, и ссылки, т.е. всё то, что в полной мере отвечает понятию современной научной работы с *дословным переводом оригинала*. Книга имела ещё и вторую, историко-философскую часть, опубликованную в 1909 г.

В другом труде Ф.И.Щербатского высказана аналогичная идея: «Неясности в переводах индийских научных трактатов в значительной степени обуславливаются филологическим отношением к текстам, отношением, перешедшим к нам по традиции от наших учителей, классических филологов. Идеалом такого отношения является дословный перевод, который сам по себе зачастую совершенно непонятен...» [Дхармакирти 1922: VI]. Поэтому он нуждается в истолковании.

Особо нужно подчеркнуть выработанные Щербатским принципы перевода древних текстов, в которых он фактически следовал буддийской традиции. Согласно последней, как в проповеди, так и в передаче канонического наследия главное — это смысл и значение, а не буква и слово, сколь священными бы они ни были (ср. с требованиями древних буддистов — ДС, LIII [Андросов 2000а: 521–525; 2001: 45–49]). Ф.И.Щербатский учил, что филологически правильный перевод и лингвистический анализ (если таковые вообще возможны без знания сущностных учений буддизма) сами по себе не способны раскрыть действительное содержание древних текстов. Поэтому они должны переводиться на русский язык таким образом, как будто буддийские философы сами заговорили по-русски так, чтобы это было понятно образованному читателю¹².

Предполагается, что каждому переводчику нужно не только овладеть знанием буддийской цивилизации (как древней, так и последующих веков передачи и комментирования текста), но и обладать исследовательскими способностями, быть объективным историком, что поможет найти наиболее точный русский эквивалент переводимого значения. Здесь весьма показателен и, по-моему, вполне современен труд

¹² Подробнее о состоянии историко-философской буддологии в начале прошлого века, о задачах, поставленных и решённых Ф.И.Щербатским комплексно, см. в очерке В.И.Рудого [Васубандху 1998: 94–108], особенно с. 101–102, а также [Шохин 1998], особенно с. 76. Относительно позиции Ф.И.Щербатского по этому вопросу следует заметить и некоторые перемены после того, как он стал писать по-английски (например, [Madhyanta-Vibhanga 1936: IV]). Вступив в борьбу с европоцентризмом, царившим тогда в западном востоковедении, учёный впал в другую крайность — обнаружил в индийской философии принципиальное сходство с европейской и, передавая буддийские технические термины, стал заимствовать европейские «эквиваленты». См. об этом ниже IV, 3, а также [Андросов 1990: 166–167]. Но всё это касалось только языка исследования.

Ф.И.Щербатского по дословному переводу с тибетского языка философского трактата Дхармакирти с толкованием Винитадэвы, в котором по-русски были переданы даже большинство имён, но в скобках помещены их санскритские соответствия: «Святому Сладкозвучному (Манджугоше) поклоняюсь... слов Истинно-Сущего (Будды)» [Дхармакирти 1922: 53, 54].

На мой взгляд, естественно, что, в отличие от языка перевода источника, современным научным языком излагаются историографические, религиозоведческие, источниковедческие, философско-аналитические и прочие сведения, как и комментарии, а также очерки, сопровождающие русский текст. Если памятник словесности может заинтересовать широкие круги читателей, эти сопроводительные материалы возможно преподносить более популярно. В образовательных целях, а также для распространения специальных гуманитарных знаний стоит допускать и определённое смешение стилей — учёного трактата и популярного журнала. Ведь важно не только, как понимается текст — что в нём говорится, с какой целью, для кого, «в контексте какой более широкой совокупности представлений», — но и как он будет функционировать в русской культуре, в том числе «для неспециалиста», для «читателя-энтузиаста» [Семенцов 1981: 3–7].

Чтобы соединить язык исследования и язык перевода, обязательно нужно составлять словари, глоссарии, в которые помимо статей по восточной терминологии должны включаться и основные русскоязычные версии санскритских и буддийских понятий. Всё в этом мире взаимосвязано. Замкнутость любой общественной группы (будь то секта единоверцев или узкий круг специалистов) является предпосылкой порождения таких фантомов, как «лидер», «истинное слово», «верный последователь» и т.д., от которых один шаг к обособлению.

После Ф.И.Щербатского к вопросу о принципах перевода древнеиндийского духовного наследия обратилась Т.Я.Елизаренкова — выдающийся современный индолог (на примере «Ригведы» [Елизаренкова 1963; Ригведа 1989: 539–543]). В этих работах обстоятельно рассмотрены проблемы общей теории перевода и её конкретного применения к практике русского перевода этого источника. Ф.И.Щербатской считал необходимым делать два дословных перевода и показал, как осуществить это фактически без иностранных заимствований [Дхармакирти 1922]. Т.Я.Елизаренкова полагает, что «в принципе возможно выполнять порознь переводы одного и того же текста на разных уровнях [...]: на грамматическом, синтаксическом, стилистическом. Выбор их определялся бы задачей, которую ставит перед со-

бой переводчик. Практически в переводах „Ригведы“ на западные языки совмещены все эти уровни, что даёт выигрыш в широте охвата фактов разных уровней и проигрыш в глубине отражения фактов каждого данного уровня» [Елизаренкова 1963: 113].

Подводя итог своей многолетней переводческой деятельности над этим памятником словесности, учёный замечает: «При работе над русским текстом переводчик сознавал, что текст РВ в равной степени (хотя и по-разному) должен удовлетворять историка, специалиста в области мифологии, религии, фольклора, литературы и т.п., т.е. быть своего рода историческим источником в русскоязычной версии... Каждое концептуально значимое ведийское понятие передаётся одним и тем же русским словом» [Ригведа 1989: 543]. Для историков индийской философии должен служить образцом прекрасный перевод Т.Я.Елизаренковой самого «философского» гимна «Ригведы» — Х, 129, как и комментарий к нему [Ригведа 1999: 286, 525–526].

Среди современных знатоков буддийских текстов, очевидно, наибольшим авторитетом должен пользоваться В.И.Рудой, который успешно уже перевёл (совместно с Е.П.Островской) более половины монументальной «Абхидхарма-коши» [Васубандху 1990; 1994; 1998; 2000; Йога 2002]. Что касается исследовательской части, то эти разделы, дополненные научными реконструкциями, выполнены просто образцово, на самом высочайшем уровне как с текстологической, историко-ведической, так и с историко-философской точек зрения. К сожалению, вряд ли таковым можно счесть перевод, ибо в нём десятки транслитерированных терминов, хотя он легко читается специалистами и может рассматриваться в качестве прочного шага на пути создания полноценного русского перевода.

О проблеме «адекватной передачи в языке перевода» как отдельных технических терминов, так и «логической консистентности и смысловой взаимосвязи семантических пучков терминологического инвентаря системы» эти учёные высказались следующим образом. Они отмечают, что подобные задачи решают крупнейшие специалисты мировой науки: «А.Вейман, Г.Гюнтер, Р.Робинсон и в особенности Д.С.Руегг» [Рудой, Островская 1987: 84–87, 93]. «Основное требование к передаче технических терминов сводится к тому, что в языке перевода каждый из них должен быть по возможности передан одним и тем же словом на протяжении всего текста». Однако эти термины могут встретиться «в данном тексте и в общеязыковом значении... Решения этой проблемы на общеметодологическом уровне не существует» [там же: 87].

«Вторая важная проблема состоит в том, какие из технических терминов могут быть оставлены в языке перевода в транслитерации... Если технический термин кодирует нечто новое для европейской научной мысли, то, на наш взгляд, не может быть и речи о его переводе, поскольку при передаче с неизбежностью утрачивается часть спектра значений и возникает некоторый гносеологический предрассудок в ходе дальнейшего осмысления значения этого термина и того, что за ним стоит концептуально в данной оригинальной системе („предрассудок подмены семантического поля“). Передача такого технического термина в транслитерации, напротив, расширяет возможности его осмысления с позиций современной науки и её языка и освобождает перевод от неизбежных в первом случае эклектических погрешностей, обогащая тем самым арсенал научных представлений в конкретных дисциплинах» [там же].

На мой взгляд, оба предложения не удовлетворительны. Нельзя переводить одним и тем же русским словом тот или иной термин индийского и буддийского наследия, даже отдельной традиции, даже отдельного текста, даже отдельной строфы, если этот термин четырежды употреблён в ней с разными значениями или нюансами смысла (ср. РА, I, 2–3 [Андросов 2000а: 126–127]). Да, так поступали древние китайцы и тибетцы, но они создавали искусственный язык для передачи «мудрости западных земель» и «мудрости родины Просветлённого». Всё это предназначалось только для буддийских монахов и редких «книжников». В русской же культуре индийские и буддийские религиозно-философские трактаты играют иную роль.

В этом вопросе совершенно прав Ф.И.Щербатской: нужно передавать значения термина и смысл высказывания, буквализм же здесь неуместен. Только от мастерства и знаний переводчика зависит, сможет ли он правильно определить сходство различных контекстов оригинала и однозначно выразить это в языке перевода, разъясняя все свои сомнения в исследовательских частях работы.

Относительно же «второй важной проблемы» для меня остаётся загадкой, каким образом транслитерация термина будет расширять «возможности осмысления»? Ведь в иной культуре, в ином языке транслитерация является своего рода «глухонемой» для 95% читателей, а 4,99% будут понимать под этим транслитерированным «мутантом» нечто своё. И только учёные — переводчики этого трактата и их непосредственные ученики относительно правильно поймут контекст транслитерированного термина.

Обстоятельно остановился на проблемах перевода «мировоззренческих индийских текстов» А.В.Парибок в предисловии к «Вопросам Милинды». Учёный называет две главные переводческие «сложности»:

1. Прозрачная этимология «специализированных и отвлечённых понятий», мотивированных «не только особой логикой дисциплины... но и всеобщей логикой мышления, запечатлённой в языке».

2. «Поражающее богатство и развитость лексики, выражающей явления душевного мира, и отсутствие у нее европейских эквивалентов. Изрядная часть этого богатства терминологизируется в буддийской философско-психологической теории, что делает буддийские тексты самыми труднопереводимыми во всей индийской философии. Понятно, что единого пути преодоления двух названных сложностей предложить нельзя. В переводе ВМ опробован лишь один из вариантов, вряд ли применимый без изменений к текстам иного типа. Главной задачей здесь было... создать у читателя русского перевода впечатление, максимально близкое к тому, какое производил... подлинник на индийского читателя, *не слишком сведущего в буддизме*, но... так, чтобы язык помогал, а не мешал читателю думать... Из имён собственных переводятся явно опознаваемые в своём качестве клички и прозвища... Осуществлением поставленной задачи был бы перевод, полностью свободный как от западноевропейских заимствований, так и от недопереведённостей. Ведь оставлять слово без перевода — это, строго говоря, недоделывать свою работу до конца, безразлично, происходит ли это из-за неумения или обусловлено языковыми или культурными факторами. Естественно, что такое предельно последовательное осуществление принципа оказалось невозможным. Перевод — слишком тонкое и сложное дело, чтобы принципы его можно было легко и кратко сформулировать в виде полумеханических прилагаемых к материалу правил» [Вопросы Милинды 1989: 15–17].

Далее А.В.Парибок объясняет, почему он оставил без перевода десять санскритских терминов и единственное латинское заимствование («клеша» — это «аффект» в духе Спинозовской «Этики»). «Оставлены без перевода слова: „йог“, „йога“ — они уже прижились в русском языке; „шраман“ — важна парность „шрамань“ и „брахмань“, а „брахман“ уже заимствовано; „дхарма“ в специально буддийском значении — это понятие совершенно непереводаемо; „абхидхарма“ — чтобы не потерять связь с „дхармой“; „Татхагата“ — эпитет Будды, значение которого не было до конца ясно уже индийцам; „бодхисаттва“ — по личному неумению переводчика (перевод должен быть

возможен); „нирвана“ — в начале текста, где термин просто упоминается, но не разъясняется, переведено этимологически как „покой“, чтобы не поощрять укоренившиеся в русском сознании совершенно превратные, даже пошлые понимания; ближе к концу, где нирвана становится предметом обсуждения, слово оставлено без перевода; „сутра“ — название литературного жанра... Все эти слова даны в санскритском, а не в палийском звучании в силу большей известности санскрита» [там же: 17].

Полностью разделяя отношение петербургского учёного к «полумеханическим правилам» и признавая вариативность подходов переводчика к каждому типу буддийских текстов, я всё-таки не смею требовать от читателя знания Спинозовской «Этики», тем более что значение слова «аффект» в русском языке отличается и от его значения в «Этике», и от индийского, буддийского понятия «*клеша*». В.И.Рудой, будучи, наверное, пионером данного словоупотребления в отечественной буддологии, привёл по поводу этого термина пространные пояснения [Васубандху 1990: 109–111], внимательное чтение которых, скорее, убеждает в обратном: в неправильности его перевода как «аффект».

Очевидный вывод из его обстоятельных и текстологически обоснованных пассажей состоит в том, что *клеша* (*клеща*) — это неблагоприятное воздействие на «организм и сознание», приводящее их «в возбуждённое, возмущённое состояние», это «главная причина» *сансары*, пребывающая в виде «актуальной и потенциальной энергии, при устранении которой достигается нирвана... аффекты больше не возникают». Но проблема в том, что русское «аффект»¹³ не укладывается в данные семантические рамки и не отвечает доктринальным связям понятия.

Ведь аффект — это кратковременное переживание, а *клеша*, безусловно, врождённая черта характера, избавляться от которой надлежит упорными специальными (психотехническими) упражнениями. Китайцы переводили термин иероглифами, обозначающими «смуту, соблазн, гнев-волнение», тибетцы предложили — «несчастье, беспокойство». Конечно, переводить *клеша* как «страсть» и «загрязнение» не очень точно, но значение и смысл становятся гораздо прозрачнее¹⁴.

¹³ Согласно «Словарю иностранных слов», аффект — «относительно кратковременное, сильно и бурно протекающее эмоциональное переживание»; от лат. *affectus* (душевное волнение, страсть).

¹⁴ В авторитетных англоязычных переводах, к примеру К.Линднера, даётся “*passion*” [Lindtner 1982: 51, 105, 107, 109 etc].

Мой вариант — «омрачение» — не самый удачный, но, надеюсь, заставляет задуматься (к «аффекту» в нашей культуре отношение, можно сказать, несерьёзное).

В настоящее время я всё больше склоняюсь к возможности перевода санскритского *клеща* (а именно такова правильная транслитерация) русским метафорическим выражением «клещ, отравляющий сознание ядом», и причина этого не только в лингвистическом соответствии этих слов. Как известно, укус клеща вызывает не только кратковременное болевое ощущение (аффект), но и отравление организма ядом, излечится от которого крайне сложно, а порою осложнения сказываются всю жизнь. Буддийскими «клещами» считаются различные виды страсти, гнева (злости), гордыни (высокомерия, эгоизма), невежества, ложных взглядов, зависти, жадности и т.д. (см. здесь Словарь и ДС, XXX, 21–38; LXVII [Андросов 2000а: 496–500, 537]). Всё это отравляет сознание всех человеческих существ и осложняет духовное развитие стремящихся к этому. Клещей, впившихся в наши тела, но чаще — в головы, нужно тщательно и медленно устранять. Точно так же буддистские тексты советуют поступать с «клещами сознания». Более того, в тантрическом буддизме *клещи* именуются именно «ядами», из которых пять наиболее сильных можно устранить только посредством учения о «пяти видах Мудрости» [Эванс-Вентц 1998: 47, 529–537].

В русский язык вошло совсем немного слов из санскритского фонда, которые бы понимались без искажений. Среди них действительно прижившимися можно считать йог (йогин), йога, брахман (брамин). Остальные термины — в том числе карма, сансара, нирвана — имеют «превратные понимания». Даже «Будда» воспринимается только как имя собственное, тогда как на самом деле это статус святого, высшая степень святости, «персонологический тип личности», а Шакьямуни — всего лишь один из многих будд (*буддха*) уже в раннем буддизме. Именно поэтому в качестве степени святости правильное употребление Просветлённый. Значение же термина «Пробуждённый» слишком обыденно для нашей культуры языка. Кроме того, «пробуждение» как переход в состояние бодрствования очень низко ценится в духовной традиции Индии начиная с эпохи упанишад и их классификации четырёх состояний сознания. Думаю, что «Просветление» семантически относится не к первому состоянию сознания — бодрствованию, а к четвёртому (*турия*), которое не имеет названия в силу своей неопишуемости и близости к природе света.

Аналогична ситуация с термином *Татхагата*, ибо это далеко не имя, а пояснительно-разъяснительный эпитет к статусу и степени свя-

тости. Вслед за Ф.И.Щербатским я считаю наиболее точным перевод «Истинносуший» (а не «Так ушедший»). Опираясь на него и после консультаций с В.В.Вертоградовой удалось установить санскритско-русские соответствия: «*татхата*» — «Истинносущее» (а не «таковость»), «*Сугата*» — «Благосущий» (а не «Идущий к благу» или «Счастливо ушедший»). Думаю, что и *буддхатва* правильнее передавать как «природа Будды, или Просветлённого», а не *буддство*.

Здесь же следует упомянуть почтительный термин *Бхагаван* (*Бхагавант*, букв.: дающий, несущий благо или благуя долю), с помощью которого индийцы всех конфессий обращались к наиболее сакральным (святейшим) ликам и лицам. Современные переводчики настойчиво пытаются внедрить его в русскую лексику. Китайские и тибетские толмачи буддийских текстов воспринимали термин не буквально, а создавали имя, знаменательное для их культур: «самый выдающийся в мире живых существ» и «победоносный, достигший состояния нирваны» соответственно (см. комментарии В.И.Рудого [Васубандху 1990: 104]). А.В.Парибок переводит термин как «Блаженный» [Вопросы Милинды 1989: 64, 376, 445, 449, 452–454 и сл.], т.е. использует слово, которое в русской культуре имеет иной смысл и иное значение. Мне думается, что следует предпочесть в данном случае слово «Благодатный», точнее передающее смысл оригинала [Андросов 2000а: 107–108, 223, 614].

Термин *дхарма* действительно пока неперево́дим только в единственном значении — как ежемо́гновенно вспыхивающе-гаснущая частица потока сознания, определяемая посредством особого абхидхармического занятия (медитации, психотренинга)¹⁵. Все другие значения термина переводчик обязан узнавать и соответственно передавать читателю по-русски. Ведь мы не учёные индийцы, которые благодаря «прозрачной этимологии» и контексту могут воспринимать именно конкретное значение. Зачем же задачу переводчика-исследователя (иным он быть не должен) перекладывать на плечи читателя? Именно многозначность слова делает обязательной необходимость перевода. Наверное, мне не понять основания и доводы противоположного подхода — не переводить многозначные термины [Дхаммапада 1960: 43–46, 133–134].

¹⁵ Именно в этом случае мною применяется новообразование «дхармо-частица», см. ниже, Часть первая, I, 1. Англоязычные переводчики передают это значение как “element”, “thing”, “phenomena”. Разбор и анализ именно этих значений в раннем буддизме см. [Kalupahana 1991: 15–26].

Мои принципы перевода, по-видимому, отчасти соответствуют принципам переводчика, редактора и круга помощников, участвовавших в колоссальном труде по изданию русского «Лам-рима» [Дзонкапа 1994–2000]. Правда, А.Кугявичус пишет, что его «перевод некоторых терминов покажется необычным, слишком произвольным, а отсюда и *устаревшим* (по избеганию, насколько возможно, иностранных слов), но в контексте всего сочинения такой перевод оправдывается» [там же, т. I: XXIV]. В отличие от него, я не вижу повода оправдываться, стараясь переводить без заимствований или почти без оных. Почитаю это идеалом, который в религиозно-философской литературе вряд ли достижим, хотя приближаться к нему, безусловно, нужно.

Более того, мне кажется совершенно неоправданным употребление многочисленных санскритских заимствований в переводах (подчёркиваю: не в языке исследования, а именно в «русскоязычной версии» текста). Не убеждают оправдания, что примерно дюжина санскритских терминов вошли в обиход русского и европейских языков¹⁶. В русском словоупотреблении эти термины известны чаще всего в одном значении, которое нередко является превратным, тогда как индийские и буддийские мыслители (в том числе Шри-Ланки, Китая, Тибета) имели в виду несколько, иногда более десяти значений, которые нужно устанавливать не только в контексте данного источника, но и в сфере догматики определённой религиозно-философской школы. И задача учёного — определить конкретное значение, а собственные сомнения в правильности выбора или нюансы значений, потерявшиеся при переводе, нужно обсуждать в комментариях.

Учитывать придётся и относительную хронологию создания источника, и конкретную учительскую традицию передачи этих знаний, и многое другое. К примеру, санскритские мыслители преднамеренно использовали некоторые слова, дабы внести загадочность, таинственность, неясность в авторский стиль, и не только. Всё это теперь любят величать мистикой. «Экстатические состояния почти всегда играют некоторую роль в построениях большинства индийских философских систем. Но мистика в объекте нашего изучения вовсе не даёт нам право превращать наше знание о ней в какую-то новую мистику. Индий-

¹⁶ См., например, [Соднам-Цзэмо 1994: X]. Если же оценивать этот перевод и комментарии к нему в узком кругу специалистов, то можно только поблагодарить Р.Н.Крапивину за введение в круг отечественной буддологии труднейшего трактата «второго иерарха традиции Сакья». Поскольку работа выполнена профессионально, для малочисленных российских буддологов она может служить надёжным подспорьем.

ская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично» [Дхармакирти 1922: VI].

Не уверен, что для русской культуры окажутся приемлемыми переводы, в которых за каждым значимым религиозно-философским термином будет закреплено одно русское слово или словосочетание, как поступали китайцы и тибетцы¹⁷. Полностью разделяю точку зрения Ф.И.Щербатского о том, что нужно переводить не лингвистическую единицу языка, а её семантическое и прагматическое содержание, её функциональную роль в тексте, в определённой учительской традиции (*парампара*), в религии и культуре.

Поскольку я сомневаюсь в безусловности однозначного соответствия между словами санскритского и русского языков при передаче религиозно-философского наследия буддизма, то считаю обязательным приводить транскрипции или транслитерации ко всем терминам понятийного аппарата в самом переводе (в скобках)¹⁸, примечаниях, комментариях¹⁹. Если же предпочтение в переводе отдаётся транслитерированному слову, то в тех же скобках должно быть приведено то русское значение слова, которое переводчик считает правильным для данного контекста.

Ныне странными выглядят якобы русскоязычные версии священных буддийских текстов, переведённые с китайского и тибетского языков, в которых перевод почему-то фиксируется в санскритской транслитерации, а в примечаниях к каждому такому термину даётся китайская транслитерация и зачастую однозначное русское слово. Так, в важнейшей сутре буддизма Китая в языке перевода восстановлены сотни санскритских понятий, терминов, имён²⁰, в отдельных огромных абзацах количество русских и транслитерированных слов уравнивается (см. [Кшитигарбха 2002: 40–42]). Наверное, полдюжины российских индологов, которые, возможно, возьмут в руки это издание, могли бы поблагодарить синолога, если бы они не знали, что В.И.Рудой и Е.П.Островская уже давно передали и исследовали всю эту термино-

¹⁷ Хотя и они следовали этому принципу не буквально. Пожалуй, только санскритские имена, термин *дхарма* и ещё некоторые имели однозначные эквиваленты в языках.

¹⁸ Именно так выполнен дословный перевод «Паралока-сиддхи» на английский язык с санскритскими и тибетскими эквивалентами в скобках Ю.Н.Рерихом [Рерих 1990: 104–117].

¹⁹ Примерно так работал над первыми страницами В.И.Рудой [Васубандху 1990: 44–45].

²⁰ Китайцы и тибетцы обязательно переводили 99% имён и названий и лишь примерно 1% лексики транслитерировали в собственном произношении.

логию по-русски [Васубандху 1994]²¹. Как же быть остальным читателям?

Спрашивается, почему не следовать доброму примеру? Почему переводчик не задумывается о сотнях тысяч буддистов России и интересующихся буддизмом, для которых этот текст (если бы он не выглядел ребусом) мог бы быть столь же знаменателен, как и для китайцев? Почему бы русский эквивалент не перенести из комментариев в текст перевода, а всевозможные операции с оригинальным термином проводить в примечаниях? Ведь в рассматриваемом случае переводчик хорошо владеет и языком исследования, и языком перевода, где это можно распознать.

Примерно такая же ситуация и с тибетскими источниками. «В силу определённых обстоятельств в России так и не сложилось школы изучения и перевода тибетского языка... Мы имеем ряд переводов, зачастую хороших, но образцовых переводов фактически не имеем» ([Кузнецов 2002: 9], как отметили издатели). Не знаю, какие переводы здесь считаются хорошими, но некоторые решения и подходы современной плеяды переводчиков, обученных и подготовленных зарубежными и отечественными центрами тибетологии, вызывают лишь недоумение и сожаление.

Так, в одном из таких изданий переводчик решился высказаться о принципах перевода [Гампопа 2001: XXIV–XXX]. Сделано это обстоятельно, грамотно, на высоком профессиональном уровне, с кратким обзором принципов работы составителей тибетского канона, а также современных переводчиков его на английский язык. Поведано здесь и о недостатках буддийской литературы на русском языке, а затем и о собственных принципах перевода.

«Если следовать тибетскому подразделению, то хочется верить, что данный перевод принадлежит скорее к категории *tshig bsgyur* (перевод слов), а не *don bsgyur* (перевод смысла), хотя мною руководило честолюбивое стремление совмещать оба подхода. Идеальным считался такой перевод предложения, когда каждое слово оригинала находило словесное соответствие в переводе при отсутствии интерполяций. При переводе специфических терминов предпочтение отдавалось варианту перевода, наиболее близкому к дословному значению термина. Когда одно тибетское слово приходилось переводить двумя, это рассматривалось как неудача. Однако это вовсе не означает подстрочник — стремление воссоздать ясный, проникновенный и элегантный стиль

²¹ См. также мой перевод ДС [Андросов 2000а: 586–592].

подлинника было не менее сильным стимулом... Разумеется, в некоторых местах приходилось переводить по смыслу, иначе набор технических терминов превратил бы текст в полную бессмыслицу... В результате стремления переводить один тибетский термин одним русским термином возникли могущие показаться странными синонимические и близкие к ним ряды: ревностные усилия — прилежание — старание — усердие — рвение; природа — реальность — Таковость — истинная сущность — суть — самость — сущность — субстанция — истинность — существование. Разумеется, выдержать этот принцип повсюду практически невозможно, но в попытке его осуществить, возможно нащупать неожиданные и свежие решения... Кроме того, преимущество отдавалось понятным и зачастую „обычным“ словам вместо их иностранных двойников („умственный“ вместо „ментальный“, „положительный“ вместо „позитивный“, „явления“ вместо „феномены“ и т.д.)... Это в равной мере относится к стремлению использовать русские слова вместо санскритских („пустотность“ вместо „шуньята“, „скопление“ вместо „скандха“, „затемнение“ вместо „клеша“ и иногда даже „преодолённое несчастье“ вместо „нирвана“). Много споров и сомнений сопровождало термин „бодхичитта“, который до последней редакции переводился как „пробуждённый настрой“... Некоторые слова всё-таки остались без перевода — Дхармака, Нирманака, Самбхогака, Сангха, Дхарма, Татхагата, Сугата, Бхагаван и так далее. По-видимому, эти слова читателям придётся запоминать как постепенно входящие в европейские языки... Большая часть имён собственных оставлена в санскритском варианте (хотя в последних переводах на английский можно отметить тенденцию, которой придерживались сами тибетцы, — имена собственные переводились по их значению, например, Будда Мелодичный Гром и так далее)» [там же: XXVII–XXVIII].

Казалось бы, все принципы и суждения переводчика должны вызывать безусловное одобрение. Пожалуй, только последние два предложения воспринимаются противоречащими друг другу. Первое — желание запоминать ряд санскритских терминов, которые якобы входят в европейские языки; второе — тенденция современного английского перевода «передавать по значению» даже имена собственные. Могу заверить, а ниже и показать, что ряды санскритских терминов не «входят», а «выходят» из европейского словоупотребления. Постепенно обнаруживаются соответствующие термины и выражения, пусть далеко не всегда однозначные, но передающие пучок родственных значений.

Так, обратимся к истории переводов небольшой, но славной «Сутры Сердца» (Хридайя-сутра). Один из первых английских переводов осуществил М.Мюллер в 1884 г. [Buddhist Mahayana Texts 1978: 147–154]. Помимо имён собственных здесь оставлены в транскрипции и транслитерации 12 слов (*Бхагават*, *бхишу*, *бодхисаттва*, *скандха* и т.д.) и словосочетаний, в том числе само название текста. Спустя 50 лет У.Й.Эванс-Вентц перевёл сутру с тибетского языка, применив санскритские транслитерации 10 слов, к каждому из которых даны пояснения (см. в недавнем русском переводе [Эванс-Вентц 1998: 557–563]. Ещё через 20 лет Эдвард Конзе не переводит только «Бодхисаттва», «нирвана», «все дхармы» и «будды», а термин «Праджня-парамита» — это “the Perfection of Wisdom” в первой половине сутры, а в конце он транслитерирован [Buddhist Texts 1954: 152–153; Conze 1958: 77–107].

Санскритская (и тибетская) версия текста на русском языке содержит 10 транслитерированных терминов, и осталось без перевода сокровенное речение (*мантра*) [Терентьев 1989: 6–8]; в переводе с тибетского — столько же санскритских транслитераций и транскрипций сокровенного речения [Лепехов 1986: 98–100; 1999: 201]. В переводе китайской версии включено примерно такое же количество санскритских транслитераций терминов [Торчинов 2000: 232–233]. Таким образом, если англоязычные тексты «Сутры Сердца» претерпели заметную эволюцию, то русские переводчики топчутся на месте вне зависимости от оригинального источника. Мой первый шаг к дословной русской версии см. в Приложении I.

Возвращаясь к переводу трактата Гампопы, останавливаясь в изумлении, читая его «русскую» версию. В первом же предложении не соблюдается ни один из вышеназванных переводчиком принципов. Текст перевода изобилует санскритскими реконструкциями, а «точные русские эквиваленты» и дословные выражения помещены в примечаниях [Гампопа 2001: 3]. Перевод изобилует такими «находками», как: «Татхагатовость» (согласно примечаниям на с. 5 — «Абсолютная Реальность»), «потенциал Будды» (имеется в виду не «потенция», а «семейство Будды», с. 6), а также «потенциалы» Шраваков, Пратьекабудд, Махаяны и т.д. Особенно занятно читать о том, что «потенциалы» бывают «пробуждёнными» и «непробуждёнными» и у них есть «признаки» (с. 10–12). К сожалению, санскритские транслитерации (иногда с ошибками, особенно в *мантрах*), переводимые в примечаниях (с. 18) и непередаваемые (с. 136), и зачастую неуместное заимствование иностранных слов ввергают в сомнение: одним ли лицом осу-

ществлён перевод и написано предисловие о принципах этого перевода или нет?

Здесь же отмечу, что принципу дословного перевода трактатов Нагарджуны следовали и следуют подавляющее большинство зарубежных учёных. В зависимости от контекста они делают из этого правила лишь редкие исключения для нирваны, сансары, кармы, дхармы (в значении *дхарма*-частица потока сознания), «Будды», «бодхисаттвы» и некоторых других понятий. Обычно это происходит в тех случаях, когда данное словоупотребление либо разъясняется в этом фрагменте источника или комментария (автокомментария), либо поясняется переводчиком, либо он полагает, что буддийское значение термина (данного пассажа) сближается с пониманием его в западной культуре.

К примеру, ММК, XXV посвящена исследованию нирваны. Здесь даже Ф.И.Щербатской отступил от своего правила, прибегнув к транслитерации [Stcherbatsky 1927: 74–78, 183–212; Щербатской 1988: 38–391, 396–404]. Современный же переводчик Д.Калупахана предпочёл не изменять принципам дословного перевода, употребив вместо нирваны — “Freedom” [Kalupahana 1991: 355–369]. В его английской версии источника только Будда то переводится (the Enlightened), то нет. Все остальные термины находят закономерный английский вариант.

Полагаю, термин «нирвана» лишь в особых случаях можно оставлять в транслитерации, как и Дхарма, карма, Будда, а также некоторые другие санскритские слова, употребляемые по-русски не только в специальной литературе. Первый случай — это когда контекст избавляет термин от «превратного понимания»; второй — когда текст разъясняет его значение и смысл. К примеру, приведу определение нирваны Нагарджуной (РА, I, 42, см. [Андросов 2000а: 142–143]):

Неверно, что нирвана есть небытие (*абхава*).

Но разве [можно представить] её бытие?

Прекращение раздумий (*парамаршца-кшайя*) о бытии и небытии

Называется нирваной.

* * *

Книга содержит три относительно самостоятельные части. Первая посвящена источниковедческому, буддологическому и историко-философским проблемам, а также историографии нагарджунианы. Вторая часть — это собственно публикация перевода строф ММК на русский язык, сопровождаемого автокомментарием Нагарджуны («Акутобхайя»), иногда — комментариями Чандракирти и других мадхьями-

ков, а также моими толкованиями и суждениями различных учёных. Второй части предпослано текстологическое Вступление.

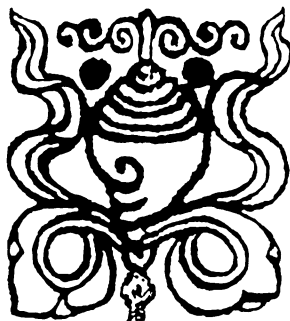
Третья часть (Приложения) составлена из дополнительных материалов. Прежде всего, это аннотированный перевод «Сутры Сердца» — одного из наиболее глубоких и кратких источников Слова Просветлённого о Совершенствовании Мудрости и Пустоте. Эти идеи суть исходные в религиозно-философской деятельности Нагарджуны. На мой взгляд, читателю должна быть совершенно ясна религиозная подоплёка его апофатического метода философствования. Всё отрицающая методика Нагарджуны-полемиста есть средство избавления умов от привязанности к идеям, принципам, догмам, понятиям, категориям, учениям, какие бы великие предметы они ни объясняли, — всё на вербально-знаковом уровне имеет только относительную ценность, коей нельзя затмевать духовные высоты.

Три следующих сюжета, выполненные в соавторстве с О.Э.Филипповым, дополняют русскую нагарджуниану значимыми произведениями — это и «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения» (с автокомментарием), и переводы «Учения о странствии по существованиям», и особенно «Шестьдесят строф о доводах [разума]».

В помощь читателю предлагается Словарь, который дополнен новыми именами, понятиями и терминами применительно к данной монографии, см. [Андросов 2000; 2000а]. В конце книги помимо Библиографии приведен Указатель и Индекс санскритских и палийских слов и выражений.



Часть первая
Индийский буддизм:
история и догматика
Нагарджунизм:
источниковедение,
историография
и главные доктрины



I

Индийский буддизм Малой колесницы и соперники Нагарджуны в религиозной полемике

Прежде чем приступить к рассмотрению названной темы, нужно договориться о том, что мы понимаем под термином «дхарма». Как было показано выше, многие переводчики даже не пытаются его переводить.

1

Что такое «Дхарма» в буддизме?

Буддисты издревле считают себя хранителями трёх Драгоценностей (*три-ратна*), кои суть Будда, Дхарма и сангха. Терминологически кратко они могут быть описаны посредством следующей таблицы на трёх языках: санскритском, тибетском и русском.

ДС, I: Три Драгоценности (*triṇi ratnāni*, *dkon mchog gsum*)¹

<i>buddhaḥ</i>	sangs rgyas	Просветлённый, Будда
<i>dharmāḥ</i>	chos	Закон, Законоучение, Учение, Истина, Дхарма
<i>saṅghaḥ</i>	dge 'dun	Община, сангха ²

Эти три слова входили и входят в «символ веры», или клятвенный обет, произносимый при посвящении в буддийские монахи и монахини. Считается, что формула «трёх Драгоценностей» должна быть хорошо изложена учителем. Она является очевидной (*sāṃdrśika*), вневременной (*akālika*), проверяемой (*aihipāsyika*), плодоносной (*aupānayika*), лично (*prayātman*) познаваемой (*vedayitavya*) проницательными лицами (*vijñu*). Даже если кто-то усиленно опирается на это учение, он не обретет Просветление до тех пор, пока формула трёх Драгоценностей не будет замещена в сознании изначальным переживанием её истинности, пониманием, дополненным собственными прошлыми и настоящими интуициями» [Warder 1970: 102].

Если с пониманием Будды (Просветлённый) и *сангхи* (община), как кажется, определенная ясность наступает уже на начальном уровне знакомства с буддизмом, то термин «дхарма» далеко не просто постигнуть и после многолетних занятий с буддийским наследием. Даже при понимании его только как «Закон», «Учение» или «Законоучение» ускользают конкретные значения этого сложного понятия, не сводимого ни к области религиоведения, правоведения, востоковедения, философии, ни к какому-либо другому предмету знания.

Термин «дхарма» имеет, пожалуй, самое широкое семантическое поле значений не только в индийской культуре, но и во всех восточных культурах, принявших в свое лоно буддизм. Ни один словарь или энциклопедия не в состоянии перечислить все особенности применения и все нюансы смысла десятков более или менее известных значений этого термина. Можно ли оставлять его без перевода (как нередко

¹ Эта «матрика» из древнего буддийского справочника «Дхарма-санграха» (ДС), в котором в самом сжатом виде, в матриках, определенных списках терминов и суждений, сообщается то или иное учение. «Матрика» происходит от сан. *mātrkā* («мать»), употребленного еще древними буддистами для названия текстов Абхидхарма-питаки. Важно также и то, что производные от этого термина имеют значения «происходящий от» или «принадлежащий матери, материнский, природный, исконный», что в данном случае может обозначать «происходящий из Дхармы, из Слова Будды, из Закона», т.е. внутренне присущий буддизму.

² О том, как непросто устанавливался и утверждался состав этой старейшей матрицы, которая определяла также и формулу «поиска прибежища», или обета вступления в буддийское братство, см. [Андронов 1995: 139; 2001: 391].

до сих пор поступают издатели книг на русском и иных европейских языках) или следует переводить его во всех контекстах единообразно, одним словом, примерно соответствующим вселенскому религиозному «Закону», как поступали древние китайцы (кит. *фа*), японцы (яп. *хо*), тибетцы (*chos*, читается *чо*) и другие?

На мой взгляд, все эти подходы не соответствуют взыскательным требованиям современной образованной читательской аудитории. Но, как показывает опыт современной японской культуры, и третий подход — перевод термина в зависимости от контекста — тоже таит в себе опасности³. Дело в том, что в процессе многовекового формирования из слова «дхарма» понятия толкованию этого термина придавали два, казалось бы, взаимоисключающих направления. Условно говоря, одно из них было центростремительным, а другое — центробежным.

В результате «дхармой» оказалась и самая маленькая единица анализа потока сознания, которая в данной книге называется *дхармо*-частицей, и самая маленькая единица священного текста, коей может быть не только предложение, но и слог (например, ОМ или АУМ и сотни других), и даже единственный звук А, который мистическим образом должно отождествлять со всей вселенной, со всем сущим. Отождествлять потому, что в то же время Дхарма — это и всё, сказанное Буддой, это и всемирный, вневременной Закон существования вселенной, который Шакьямуни только «озвучил» для общины и человечества, но сам-то его знал «без слов», ибо Дхарма — это единственная и подлинная реальность.

Таким образом, Дхарма — это Истина; то единственное, что есть. Всё остальное же в лучшем случае её проявления, качества, частные аспекты и т.д., каждый из которых при правильном понимании тоже можно называть дхармой. Однако, по мнению буддистов, большинство существ как раз и не владеет этим «правильным пониманием», единственно добродетельным, указывающим путь к нирване, как под-

³ Здесь можно сослаться на японцев, которые по меньшей мере с начала XX в. не употребляют иероглиф *хо* («Дхарма») как живое слово, а популярный словарь для него «указывает только значение „учение Будды“... Обыкновенно термин *dharma* (*хо*) заменяется словами „моно“ (вещь), „генсё“ (явление), „моногара“. Вместо „сёхо“ (все дхармы) употребляется, например, „бамбуцу“ или „банью“ (мириады вещей), выражение, означающее в современном языке „вселенную“, „природу“... Таким образом, термин *dharma*, введенный первоначально для объяснения иллюзорного эмпирического бытия, современными авторами понимается наивно-реалистически в смысле самих единичных эмпирических предметов и явлений. Такое неправильное понимание переносится на толкование древних текстов, и в этом состоит главным образом недостаток современных работ по философии древнейшего буддизма» [Розенберг 1991: 230, примеч. 25–26].

линной реальности, а потому этот путь тоже называется Дхармой. И филологически, и семантически дхарма есть то, на чём всё держится и чем действительно всё это является.

В Индии еще с ведийских времен Дхарма как Истина существовала всегда, до творения мира, до богов, а само мироздание возникало благодаря Дхарме и в полном соответствии с ней, как и все ритуальные предписания, социальные правила, этические нормы и т.д. Поэтому и каждое из них в отдельности творцы индийской культуры называли «дхармами», тем самым показывая, что они суть не нечто выдуманное, а данное изначально и воистину увиденное провидцами и мудрецами в экстатическом созерцании, в котором только и возможно иметь некое сопряжение, непосредственный контакт с внепространственной, вневременной и внезнаковой Истиной.

Вот почему практически все религиозные деятели Индии называли свои законоучения и их отдельные положения и обеты, а также аспекты и качества «увиденных» первоначал мироздания «дхармами». Этим же объясняется один из аксиоматических принципов индийской культуры и всех культур буддийской цивилизации, а именно: в них нет места для идеи Бога-творца. Антикреационизм абсолютный (как в буддизме, джайнизме и других религиозных системах) или частичный, т.е. допускающий божественное творение на каком-то этапе дхармического процесса (как в ряде направлений индуизма и тантризма), является главным отличием индо-буддийских культур от иудео-христиано-мусульманских.

В этом отношении весьма характерны высказывания современного тайского монаха и буддийского миссионера Буддхадасы Бхиккху, сторонника идеи тождества мировых религий. В ряде своих опубликованных проповедей, предназначенных для интеллигенции, получившей западное образование, он соглашается, что «буддийская вера обходится без Бога»⁴. Но Дхарма, определяемая Буддхадасой как вечная и неизменная субстанция, поддерживающая собой безначальный поток изменений, функционально сопоставима с Богом-творцом, как творящим началом в западной и исламской цивилизациях. Ибо Дхарма вездесуща, на ней зиждется всё — от мельчайшей пылинки до вселенских форм материи, от простейших эмоций до нирванического сознания.

⁴ Конкретный разбор и ссылки см. [Андросов 1986: 236–237], а также [Buddhadasa 1965]. Незвизрая на отрицание Бога-творца и на немирской характер Дхармы, современные ученые не сомневаются в религиозной сущности буддизма [Gombrich 1988: 23–31].

По мнению тайского монаха, если понимать Бога как причину или высший принцип управления миром, то в буддизме таковой является Истина; если же Бог — творец, хранитель и разрушитель, как в индуизме, то роль такого Бога в буддизме играет Дхарма. Она творит, защищает и периодически разрушает мир, она — «безличная причина вечного движения материи», регулятор мира, она, как и Бог, — творец, хранитель и разрушитель, она вездесуща, всемогуща и всезнающа, «Дхарма — спаситель мира».

К сожалению, идеологическая цель Буддхадасы Бхиккху — доказать тождество религий — приводит его к превратным толкованиям. Он верно указал функциональное место и значение Дхармы в буддизме, но это вовсе не означает, что в отношении неё будут справедливы все характеристики Бога-творца в христианстве. В последнем характеристики призваны возвеличивать Бога, дабы возлюбить его, тогда как в буддизме всё наоборот. Чем больше слов, тем дальше мы от постижения Дхармы, которая никогда не попадала в список объектов буддийской Любви (*майтри*).

Дхарма открывается только там, где молчание, покой, умиротворение, спасение, где отсутствуют какие бы то ни было чувства, в том числе самые высокие. И конечно, полной профанацией буддизма следует признать утверждения о «руководящей» и «творящей» роли Дхармы, ибо все направления буддизма эту роль отводят *карме* (действию, совершаемому физически, вербально и ментально) и «совокупной карме существ» как естественной силе, ведающей и круговоротом рождений существ, и безначальными циклами существования вселенной. Именно карме подвластно возникновение, становление и разрушение нижней половины космоса как обиталища богов, людей, демонов, ненасытных духов и тварей ада⁵.

Таким образом, если и можно сопоставлять Бога христиан и Дхарму буддистов, то только на основании абсолютного единства сущего. Но это уже предмет общности и истинности всех духовных откровений истории человечества, это «солёный вкус океана человеческой духовности». Буддисты относились к поискам этого вкуса с большим тщанием и поэтому величали (иначе говоря, маркировали) «дхармами» плоды собственных духовных откровений, упражнений, практик, правил поведения, целей, методов и т.д. Термином «дхарма» называли всё то, что способствовало по-буддийски правильному постижению

⁵ См. фрагменты «Дружественного послания» (46–50, 65–103) Нагарджуны [Андросов 2000а: 84–87, 93–103].

абсолютного единства сущего, обретаемого в состоянии Просветления, *нирваны*, буддства и некоторых других⁶.

Итак, Дхарма — это прежде всего Закон вселенной, открытый Буддой, и его Учение как вторая драгоценность буддийской триады (Будда, Дхарма, сангха), а также каждый отдельный текст Слова Просветлённого; кроме того, это Абсолют, истинная реальность, мельчайшая частица потока сознания, качество, объект познания и т.д. Многозначность слова неслучайна, это не только краеугольное понятие буддизма, но и главное: Просветлённый и Истинносуший (*Tamhagata*) есть благодаря Дхарме, а вот обратное неверно. При правильном постижении всё в этом и любом другом мире оказывается Дхармой.

Термин происходит от корня *dhar* («держат», «нести», «утверждать») и буквально означает «опора для чего бы то ни было». Смысл «религиозный закон общества» и значение отдельных положений этого Закона слово «дхарма» приобрело еще в добуддийские времена. Тогда же оно стало истолковываться как некий дар, открывающийся провидцам.

Будда обрёл этот труднодостижимый дар в состоянии Просветления и долго не мог найти способы его передачи, поскольку язык слишком несовершенное средство для этой цели, а обычному человеческому уму трудно воспринять чистоту Закона. Одно из решений проблемы передачи Шакьямуни нашел в обучении на различных уровнях сложности, в зависимости от способностей слушателей, другое — в общении и проповеди на местных диалектах, санскрит же применим только для брахманов и ученых. Наконец, третье — безмолвное и беззнаковое познание Дхармы в сосредоточении и созерцании, которое Он считал возможным предложить лишь высоконравственным и подготовленным для этого лицам.

В своих беседах с близкими последователями и учеными Будда использовал термин «дхарма» по меньшей мере в двух различных плоскостях. При описаниях структур психики человеческой особи (особы) и ее потока сознания Он рассматривал *дхарму* как мельчайшую и далее неделимую единицу анализа. По-русски, мне думается, лучше передавать её как «*дхармо-частица*», поскольку это специфическое буддийское толкование термина.

Дхармы — это мгновенно вспыхивающе-гаснущие частицы, составляющие постоянно меняющийся поток (*сантана*) индивидуально-

⁶ О Дхарме доступно и не очень см. также [Будон 1999: 34–39; Розенберг 1991: 93–102; Щербатской 1988: 112–114; Кузнецов 2002: 34–44; Лысенко 1987: 104–109; Буддийский взгляд 1994: 47–66; Буддизм 1999: 39–45; Gombrich 1997: 167–170].

го сознания (*читта*), распределяемые по классам, группам (*скандха*) и действующие по определенным законам собственной природы, выведенным Буддой. Например, *дхармами* называются качества проявления психики (спокойствие, скромность, негневливость и ненависть, леность, бесстыдство), каждое из которых — это действующий в сознании класс мгновений; то же самое говорится о структурах психики (память, восприятие, ощущение) и т.д. Такой способ описания применялся Буддой не в метафизических или философских целях, а в сугубо практических — для помощи на Пути освобождения от страданий (*духкха*), от круга рождений (*сансара*) особи. Помощь эта состояла в том, чтобы научить последователей искоренять привязанность к таким стойким религиозным догмам, как идеи «вечности» (*нитья*) и «нетленной души» (*атман*), кои суть преграды на Пути освобождения.

Основоположник буддизма развивал и традиционное для индийской культуры понимание Дхармы как духовного Закона и его учений. В этом смысле Дхарма — опора вселенной, закон жизни и рождений существ, запечатлённый в текстах Учения; в ней находят прибежище, постригаясь в монахи или поклоняясь Будде, Закону и Общине. Причём объектом культа является не абстрактная «опора вселенной» (в буддизме не жаловали отвлеченных понятий), а именно текст (позднее — книга) Закона. Просветлённый подчеркивал, что подлинные смыслы текстов Дхармы — вне языка, они постигаются в момент интуитивного озарения и даются в качестве духовного дара на любом языке мастера-проповедника. Таким образом, сущность Дхармы внезакова и идентична сущности *дхармо*-частиц, постигаемых в йогическом созерцании (*випашьяна*); то же самое справедливо сказать и об отдельных учениях Закона.

В Великой колеснице (*Махаяне* — хронологически втором идейно-культовом направлении буддизма) Дхарма приобретает отчетливое значение Абсолюта, тождественного высшему состоянию Будды (*buddhatva*). Упор в этом тождестве опять-таки делается на практическую сторону, т.е. на достижимость этого состояния, а также на его всесущность и вездесущность, что недоказуемо вербально, но познаваемо в состоянии высшего озарения истиной (*парамартха-сатья*), кое означает слиянность объекта и субъекта познания, их недвойственность (*адвайя*), единство (*экатва*, *эка-артха*), что нельзя постичь даже мыслью (*ачинтья*).

Этот Абсолют получил условное имя Тела Закона (*дхарма-кайя*) или Тела Будды (*буддха-кайя*), которое оказалось более пригодным для мифо-ритуальной стороны *Махаяны* и *Ваджраяны*. Так, культовое

поклонение с внезакового текста Дхармы было перенесено на более конкретный объект — книги сутр «Праджня-парамиты», которые первыми возвестили новое буддийское учение, Махаяну.

Итак, вся вселенная есть только Абсолют, Дхарма, а то, что мы различаем в ней, и многое другое является иллюзией (*майя*), маревом проявлений Тела Закона. Самым высоким его проявлением можно считать Тело Будды, умопостигаемое в цветах и формах (*рупа-кайя*), которое дано либо в виде будд созерцания (*дхьяни-будды*) мастерам йоги, либо в виде живых будд-учителей, например Шакьямуни, воспринимаемых даже обыденным сознанием. Но стоит лишь вспомнить о единстве сущего, об Абсолюте, становится ясным, что между подлинной реальностью и иллюзией, между нирваной и сансарой нет никакого различия. Дхарма и состояние Будды всегда здесь, сейчас и в каждом из существ. Именно такие древние трактовки термина сделали возможным для современных буддийских миссионеров на Западе (к примеру, Буддхадасы) отождествлять Дхарму с понятием Бога-творца монотеистических религий.

Закон Будды как совокупность учений, раскрывающих суть и путь познания Абсолюта, также является Дхармой, выраженной в правильных словах, значениях, смыслах, намёках и прочем, что должно быть истинно понято, запомнено, подтверждено действиями, по-буддийски истолковано для других. Слово Будды (*буддха-вачана*) есть условное понятие, тоже величаемое Дхармой, которое на первых порах обозначало Его высказывания, проповеди, предписания, установления, содержание бесед с Ним и т.д.

2

Период раннего буддизма (IV в. до н.э. — I в. н.э.): Слово Будды, расколы, соборы и образование основных религиозных школ

Буддийская община не знала единства и при жизни Будды. Первым раскольником стал его родственник Дэвадатта⁷, стремившийся возглавить *санху* при «стареющем» Шакьямуни. Дэвадатта ратовал за усиление аскетической практики, отказ от подношений, вегетарианство и т.д. Будда отклонил притязания родственника, и тот со своими сподвижниками создал соперничающую общину. Китайский пилигрим

⁷ Подробный анализ палийских и китайских источников о первом расколе среди буддистов см. [Bareau 1997; Lamotte 1997; Андросов 2001: 138–141].

Сюань Цзан (VII в. н.э.) рассказывал, что встретил в Индии последователей Дэвадатты [Watters 1904–1905. Vol. II: 191]⁸. Тексты повествуют и о других расколах среди первых буддистов. Стоит напомнить также и о параллельной истории женской *сангхи*. Правда, о ней известно гораздо меньше.

Шакьямуни не считал себя главой общины. Такая же организационная структура сохранялась и после «ухода» Просветлённого. Основным принципом поведения индийских буддистов было добровольное соблюдение дисциплинарного устава (Винаи), а не моральное или принудительное подчинение авторитету. Единство *сангхи* буддисты видели в Дхарме — традиционно передаваемом учении Будды — и в следовании Срединным Путём. Это понятие — русский перевод с пали (*majjhimā paṭipadā*) и с санскрита (*madhyamā pratipad*) изначального названия буддийского учения о практике духовного освобождения. Будда советовал своим приверженцам не впадать в две крайности: (1) не использовать религиозные обряды ради достижения мирских целей и (2) не изнурять свое тело и ум отшельническими обетами, узами аскетизма ради обретения высшей цели. Именно на этом Пути основоположника буддизма постигло Просветление (*бодхи*), Он познал умиротворение (*шанти*) и *нирвану*. В палийских и других домаянских текстах Срединный Путь — синоним Восьмеричного Пути (см. [Андросов 2001: 114–115, 201–207]). Эта проповедь остается действенной и в современной *тхераваде* стран Юго-Восточной Азии.

1. Согласно буддийским преданиям, всё сказанное Буддой, или духовное наследие Слова Просветлённого, было собрано воедино Его непосредственными учениками на *Первом соборе*⁹, состоявшемся в Раджагрихе, столице Магадхи, через год после ухода Учителя в *нирвану*. Совместными усилиями восстановили в памяти все проповеди и наставления Будды. Их разделили на две части: в одну вошли тексты, касающиеся по преимуществу принципов добродетельного и недобродетельного поведения, правила посвящения, исповедания, а также легенды о жизни и деятельности Шакьямуни, в другую — тексты Законоучения. Было принято решение, что «жизнь Закона Будды покоится на Винае», которая дважды в месяц будет зачитываться на соб-

⁸ Я полностью разделяю сомнения исследовательницы Паолы Тинти в отношении этого сообщения. Мнение Сюань Цзана о якобы виденных им последователях Дэвадатты, основанное исключительно на различиях правил диетического питания в тех или иных монастырях Индии, живших по различным Винаям, скорее всего, объясняется ограниченностью познаний китайского пилигрима в этих вопросах [Tinti 1997: 46].

⁹ Далеко не все ранние источники сообщают о нем, см. [Thomas 1952: 165–166].

раниях *бхикишу*, где провинившиеся должны покаяться. Нравственным идеалом буддиста было добровольное согласие на контроль товарищей по общине.

Слово Просветлённого (*буддха-вачана*, *буддха-бхаши́та*) есть условное понятие, которое на первых порах обозначало Его высказывания, проповеди, предписания, установления, содержание бесед с Ним и т.д. Главные собрания этого изначально устного наследия были записаны на палийском (I в. до н.э.) и санскритском (примерно во II–IV вв.) языках, оно сохранилось также в переводах на китайский и тибетский языки. Используются и другие названия Слова, например «Закон Просветлённого» (*буддха-дхарма*) или «Истинный Закон» (*сад-дхарма*), но в этом случае центр тяжести переносится на смыслы и значения изречённого Буддой.

Уже самые древние тексты палийского канона давали такие определения Слову: оно являет собой благо в начале, середине и конце, оно совершенно как по смыслу, так и по букве, оно однородно, полно и чисто. Начиная с ночи Просветления и до самой ночи нирваны всё произнесённое Буддой истинно, а не ложно. В дальнейшем количество характеристик Слова неуклонно росло. Оно считалось и считается совершенным по форме выражения (*субхаши́та*, или прекрасно изречённым) с десяти точек зрения и имеющим 60 отличительных свойств по содержанию, звучанию, восприятию, воздействию и пр.¹⁰

Зачастую одинаково называя и описывая одни и те же события, буддийские канонические сочинения разных школ расходятся содержательно. Даже в текстах одной традиции, прежде всего самой полной — палийской, нередки противоречия, например в жизнеописании Учителя-основоположника. Все четыре названных собрания не совпадают ни структурно, ни содержательно (подробнее см. [Андросов 2001: 41–63]). Ещё позже и вплоть до XII в. создавались *тантры* — произведения Алмазной колесницы (*Ваджраяны*), тоже относимые её адептами к Слову Просветлённого.

Буддисты обычно отождествляют это собрание Слова со всем сводом своей канонической литературы, условно называемым *Трипитака* (на пали *Типитака*) — Три короба, или Три корзины. В трех плетёных коробах хранились впервые записанные на пальмовых листьях буддийские книги и тексты, каждый из которых прошивался или связывался одной нитью (*сутра*, на пали *сутта*). Само понятие «Трипитака» могло появиться только после записи канона. Тогда для хранения

¹⁰ Подробно см. [Будон 1999: 38–52]. Примерно такие же, но более древние семь характеристик Слова см. [Lamotte 1988: 141–149].

перевязанных толстыми нитками исписанных сухих пальмовых листьев действительно понадобились плетёные короба или корзины (*питака*), чтобы во влажном климате эти хранилища могли проветриваться.

Благодаря историческим хроникам «Дипаванса» и «Махаванса», составленным в IV–V вв., известно, что эта запись была осуществлена на Шри-Ланке при царе Ваттагамани примерно в 29 г. до н.э. на языке пали. По-видимому, он был специально создан буддийскими монахами Индии в качестве некой литературной нормы среднеиндийских языков и в качестве единого языка буддийской культуры¹¹ (возможно, как противовес санскриту брахманской культуры). Судя по всему, пали вошел в общинное употребление уже после правления Ашоки (268–231 гг. до н.э.), поскольку отличается от языка его эдиктов, в которых официальные власти Магадхи так благоволили к буддистам. Указы Ашоки — это самые ранние письменные памятники, в которых ряд этических и социальных идей буддизма провозглашаются нормами государственной политики.

Записанный в Трех корзинах свод текстов уже тогда являлся всего лишь одной из версий Слова Будды, передаваемой «школой старейшин» (*стхавиравада*, на пали *тхеравада*), в традиции которой буддизм и ныне — государственная религия Шри-Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Камбоджи (Кампучии) и Лаоса. Другие ранние буддийские школы (а их насчитывалось 18) имели свои версии Слова Будды, но до нас дошли лишь отдельные произведения некоторых из них на так называемом гибридном санскрите (т.е. языковой смеси санскрита с пракритами) и в переводах в основном на китайском и тибетском языках.

Разумеется, Слово Будды составлялось с момента Первой проповеди Просветлённого и вплоть до письменной фиксации канона. Однако поздние палийские *сутты* и буддийские тексты на других языках продолжали редактироваться, а «корзины» заполняться отдельными книгами или «Введениями» к уже существующим. Поэтому Слово Будды в изложении *тхеравады* и других школ представлено не только разновременными текстами, но и разновременными пластами большинства отдельных произведений (*сутта*).

В древнейшей буддийской словесности нет термина *Трипитака*. Вместо него и собственно термина *буддха-вачана* существовало несколько смысловых эпитетов. По-видимому, раньше всего признали, что Слово Будды состоит из Дхармы и Винаи (*dharmavinaya-vaśena dvividham*), Дхарма — это Законоучение, а Виная — правила поведе-

¹¹ Подробнее см. [Елизаренкова, Топоров 1965: 7–14].

ния монахов. И чтобы избежать кривотолков, добавляли: у Слова Будды один «вкус» (*rasa-vaṣeṇa ekavidham*). Таков смысл знаменитой цитаты, повторяемой многими древними текстами: «Как [воды] великого океана имеют один вкус — вкус соли, точно так же это Законоучение и правила поведения [монахов] имеют один вкус — вкус освобождения [от череды рождений]» (*Seyyathā pi mahāsamuddo ekaraso lonaraso evam eva kho ayaṃ dhamma-vinayo ekaraso vimuttirasō*) [Udana 1990: 77; Lamotte 1988: 142].

Другим древним эпитетом Слова Будды было понятие «Пять собраний» (*Pañca-nikāya*). Это уже была более подробная классификация изустно передаваемого наследия. Но в отличие от известного ныне состава пяти собраний Сутта-питаки палийского канона, в последнее собрание — «Кхуддака-никаю» — в древности включались все тексты по правилам поведения (Виная) и все создаваемые произведения особого схоластического жанра, называемые Высшим Законом (Абхидхарма) [Lamotte 1988: 143].

Такое колоссальное устное наследие далеко не просто было передавать из поколения в поколение. Древние тексты сообщают о нескольких классах учителей, специализировавшихся либо на тех или иных практиках обучения Закону, либо на мнемонических техниках тех или иных видов текстовой деятельности. Первых называли «наставниками Закона» (*dharma-kathika*), «мастерами медитации» (*dhyāyin*), «сказителями преданий» (*tiraśca-kathika*). Вторые становились авторитетами «в букве и слове» Закона — это знатоки сутр (*sūtra-dhara*, пали *suttantika*), знатоки дисциплинарных правил (*vinaya-dhara*) и знатоки всех списков терминов, которые кратко кодировали учения Закона (*mātrkā-dhara*). Вероятно, последние три класса знатоков и предложили трехчастное деление канона на Три короба в соответствии с собственной специализацией.

Однако на Первом соборе некоторые ученики Будды отказались принять кодификацию учения, установленную старейшинами сангхи. Например, Пурана из Дакшинагири заявил: «Закон и дисциплина, братья, хорошо установлены старейшинами. Но я предпочитаю держаться того, что я сам слышал и чему научился у Учителя» [Пишель 1911: 143]. В III–II вв. до н.э. в состав буддийских сочинений вошла абхидхармическая литература. Трёхчастное деление легло в основу единственного сохранившегося до наших дней целиком и записанного в I в. до н.э. на пали канона *тхеравады*, состоящего из Виная-питаки, Сутта-питаки и Абхидхамма-питаки (см. [Андросов 2001: 50–58]).

2. История индийского буддизма — это история расколов и раздоров, которые, судя по всему, не только не ме-

шали развитию Учения и распространению его влияния, а напротив, содействовали этому. Последующие буддийские соборы имели региональное значение, они никогда не охватывали всей географически расширяющейся сферы религии. Так, *Второй собор*, проходивший «спустя 100 лет»¹², был вызван нарушениями дисциплины монахами из Вайшали. Они не следовали Винае, запрещавшей *бхикишу* делать запасы, брать в руки золото, серебро и т.д. Как при жизни Просветлённого, так и после Его нирваны чаще всего именно *Виная* — общее название нравственно-этических учений, правил воспитания, руководств по поведению, заповедей, обетов и т.д. всех школ — являлась яблоком раздора буддийской братии.

Задачи Винаи обуславливались созданием внешних и внутренних условий для духовного совершенствования члена общины и тех мирян, кому дорог Закон (*Дхарма*) Будды. В основе Винаи — идеи нестяжательства, невмешательства в жизнь общества и его индивидов, готовность оказать духовную помощь просящему, веротерпимость, равнодушие к сословным (в Индии — кастовым) рамкам и равенство внутри монастырской общины, а также любовь, милосердие и дружелюбие ко всем существам. На эти идеи опираются монастырские уставы (*Пратимокша*, см. [Пратимокша 1869; Prebish 1975]), проповеди и дидактические наставления, которыми изобилуют произведения многих жанров буддийской литературы — от канонических сутр до философских трактатов, от посланий царям прошлого до лекций современных миссионеров.

Учения и идеалы Винаи составляют содержание «третьей Благородной истины» из четырех, открытых Буддой: «Есть прекращение страдания». Практическое осуществление истины предполагает устранение как от жажды наслаждений, так и от жажды самоистязаний («токмо гордыни ради»), что ведет к бесстрастию, безжеланности и непривязанности. Первая попытка реализовать в гражданском обществе социальные идеи Винаи была предпринята уже в III в. до н.э., при индийском императоре Ашоке (см. [Минаев 1874: 143–144; Андросов 2001: 194–197]).

Итак, на Втором соборе старейшины (сан. *стхавиры*, пали *тхеры*) осудили отступников. По-видимому, это решение и последовавший за ним раскол общины послужили исходным пунктом формирования

¹² Это весьма условное число. Так указывали, когда точно не знали, а «100 лет» всегда считались почтенным сроком и легко запоминающимся. Здравый смысл подсказывает, что Второй собор мог состояться приблизительно в конце IV — начале III в. до н.э., т.е. примерно через 40–60 лет после «ухода» Шакьямуни.

первой буддийской школы как части *сангхи*, сплочённой в соответствии с определённым толкованием Винаи. Ею стала *тхеравада* (пали *thera-vāda*, сан. *sthāvira-vāda*; учение старейшин) — школа раннего буддизма и Малой колесницы, образованная после осуждения и изгнания старейшинами отступников на Втором соборе. В последующие века от общины старейшин откалывались и другие группы буддистов — сторонников тех или иных идей, того или иного учителя. Как было уже отмечено, именно в монастырях *тхеравады* на Шри-Ланке в I в. до н.э. было впервые систематизировано и записано Слово Будды в виде единого канона — Три корзины (*Трипитака*).

Тхеравада считается школой строгого следования правилам Винаи для монахов (*бхикшу*) и монахинь (*бхикхиуни*), поскольку только они входят в буддийскую общину. Для них Будда — существо, достигшее Просветления (*бодхи*) естественным путем в процессе духовного совершенствования, длившегося многие сотни рождений в различных формах жизни. В качестве духовных практик широко используются многочисленные медитативные техники (*vipaśyāna*, *дхьяна*, *самадхи*, *шаматха* и др., см. [Андросов 2001: 207–214]), в том числе и опирающиеся на Абхидхарму. Философские искания не столь свойственны адептам школы, в отличие от других ветвей буддизма. Современная *тхеравада* подразделяется на ряд подшкол в каждой из стран распространения, а также имеет значительные культовые особенности, на которых сказались многовековые связи с местными религиями (см. [Андросов 2000а: 673, 675–677, 681–682, 684]).

Однако осуждённые старейшинами вайшалийцы не отказались от изменения Винаи и даже пошли на пересмотр учения. С этой целью они собрали свой собор, получивший название *махасангити* — «великое собрание», в котором участвовали как монахи, так и буддисты-миряне. Там было высказано мнение, что буквальное соблюдение канонических дисциплинарных правил не есть духовное развитие по-буддийски. Оно состоит в индивидуальном осмыслении опыта Будды и согласовании его со своими внутренними устремлениями. Сторонники нового направления величали себя «великообщинниками» (*махасангхиками*).

На этом соборе образовалась еще одна школа раннего буддизма — *махасангхика* (сан. *mahāsāṅghika*; сторонник большой общины). Это произошло скорее всего в конце IV — начале III в. до н.э. В протесте *махасангхиков* против *стхавиров* сказалась тенденция к демократизации общины, ослаблению монашеской исключительности и обмирщению религии. Первоначально расхождения школы со старейшинами

тхеравады были сформулированы в пяти пунктах несогласия с идеей «совершенной святости *архата*»¹³. Бхикшу Махадэва поставил под сомнение моральные и интеллектуальные способности *архатов*, их свободу от страданий, мудрость и всезнание. Махадэва предложил также несколько иные принципы организационного устройства *махасангхиков*, изгнавших старейшин, большинство из которых считались *архатами*.

Позднее они спорили с другими школами относительно правил Винаи, состава канонического собрания, аутентичности ряда его текстов, характеристик и классификации *дхармо-частиц* (Н.Датту удалось в кратком очерке представить доктрины коренной *махасангхики*, опираясь преимущественно на палийскую «Катха ваттху» и трактат Васумитры [Dutt 1937]). Со временем у школы появились ответвления, развивавшие отдельные доктрины буддизма. К примеру, *бахуирутии* установили различие между обусловленными (*самврити*) и абсолютными (*парамартха*) знаниями, *локоттаравадины* (сохранился их крупный канонический текст «Махавасту») разрабатывали учение о сверхъестественном Теле Будды, в отличие от Его земного тела, о Его сверхъестественных силах, способностях и т.д. В этих вопросах взгляды школы были близки Махаяне.

Отвергнув доктрину архатства, *локоттаравадины* существенно развили идею *бодхисаттв* — высших существ, духовно возрастающих на семи уровнях (*бхуми*), путешествующих по «космическим» мирам, где они якобы выслушивают наставления Просветлённого о том, как помогать земным созданиям спастись от круговерти рождений и мук. В данном тексте Будда лишается легендарных черт и принимает сверхъестественный (*локоттара*) облик, не подвластный закономерностям человеческого бытия.

Локоттаравадины считали чисто условными события Его земной жизни, где присутствовал лишь волшебный образ, созданный магической силой подлинного Будды. Ни одного из совершенно просветлённых будд нельзя сопоставить с чем-нибудь в мире, связь которого с ними необыкновенна настолько, что словами этого не объяснить (Махавасту, I, 159, см. [Mahavastu 1949–1956. Vol. I]). Им слагались гимны, культовое почитание будд становилось главным средством

¹³ Поскольку текстов коренной *махасангхики* почти не сохранилось, то недавно обнаруженные 17 цитат из них в «Тарка-джвале» Бхававивеки (VI в.) представляют несомненный интерес; см. [Skilling 1997: 606–609, 611–612]. Однако не надо забывать о дошедшей до нас на санскрите Пратимокше этой школы [Pratimoksha-sutra 1956; Prebish 1975].

религиозной духовности. Вопреки *стхавирам* и *сарвастивадинам* великообщинники из *локоттаравады* отрицали возможность естественного рождения Будды. Значительное место заняли пророчества о Майтрее — Будде будущего (Махавасту, III, 240).

Несмотря на сложность и эзотеризм, идеи *махасангхиков* сравнительно легко популяризировались на общем фоне индийских мифологических представлений. Неземной характер Будды и его учеников-бодхисаттв вполне мог соответствовать знакомым для простых верующих божественным персонажам индуистских мифов. Эти доктринальные особенности, а также внимание к мирянам и ритуальной стороне религии делали *махасангху* популярнейшим течением раннего буддизма, способствовали её распространению практически по всему Индостану.

Эпиграфические материалы кушанской эпохи и некоторые археологические данные свидетельствуют о строительстве в I в. до н.э. — I в. н.э. монастырей *махасангхиков* в Пенджабе и Гандхаре. Во II–IV вв. они возводились практически по всей территории Индостана — от современного Афганистана до Нагарджуниконды и Амаравати на юге, где раскопаны особенно величественные монастырские сооружения школы, а также от Инда до Ганга. Чуть позже *махасангхики* проникли даже на Шри-Ланку — цитадель *стхавиравады*. Согласно сообщениям китайских путешественников, в VII в. школа действовала на Суматре и Яве. Последние сведения о *махасангхике* в Индии относятся к X в.

Однако антиэлитарный характер общин *махасангхи*, по-видимому, не вызывал симпатий у власть имущих, которые предпочитали им *стхавиров* (Ашока) или *сарвастивадинов* (император Канишка).

Отсутствие централизованной организации было силой и слабостью индийского буддизма. Слабостью, поскольку обусловило дробление *сангхи*. Силой, поскольку буддийские общины опирались на государственную власть, мирному сосуществованию с которой учил Шакьямуни своих сподвижников. Несмотря на то что Он проповедовал уход от мирской деятельности, *сангха* экономически и социально-политически глубоко вращалась в государственный организм, чему, кстати, противился Дэвадатта. При жизни Будда играл определенную политическую роль. Согласно «Махапариниббана-сутте», он предотвратил войну царя Магадхи с городом-республикой Вайшали. В дальнейшем буддизм всё больше приобретал значение политической силы в жизни индийских государств.

3. Видное место в огосударствлении буддийской религии занимало учение о *чакравартине* — правителе, «вращающем Колесо буддий-

ского Закона». Канонические сутры проводили идею духовной равноценности Будды и *чакравартина*. Создатели «Лаккхана-сутты» из Виная-питаки считали, что они оба обладают 32 знаками-отметинами «Великого человека» (*махануруши*)¹⁴. Стоит *чакравартину* оставить мирские обязанности, и он станет буддой. Тексты «Ангуттара-никаи» гласили, что их рождение — благо для существ, эти Великие люди достойны воздвижения культовых ступ. Будда — верховный владыка духовного мира, *чакравартин* — земного.

Согласно раннебуддийским сочинениям, *чакравартин* правит праведно, обеспечивает порядок в стране, защищает подданных, удачлив во внешней политике, всемерно распространяет «добрую» власть. Разумеется, подобные взгляды импонировали индийским царям. Ибо «сущность *чакравартинов* — управление миром; отсюда, говорит Васубандху, и наименование „*чакравартин*“ (*чакра* — „драгоценное колесо с тысячью спиц-лучей, со ступицей-ободом, совершенное во всех отношениях, несотворённое, божественное“, это атрибут имперской власти)» ([Буддизм 1999: 136] (см. также [Васубандху 1994: 189–193])). Это учение дополнялось также собственно «идеологическим» мифом о том, что правитель, блюдущий Закон Просветлённого в своей политике, обретает семь сокровищ:

ДС, LXXXV. Семь драгоценностей Вселенского правителя¹⁵

(*sapta cakra-vartinām ratnāni*,

‘khor los bsgyur ba nams kyi rin chen bdun)

1 — <i>cakra-ratnam</i>	‘khor lo rin po che	Колесо-драгоценность.
2 — <i>aśva-ratnam</i>	rta mchog rin po che	Конь-драгоценность.
3 — <i>hasti-ratnam</i>	glang po rin po che	Слон-драгоценность.
4 — <i>maṇi-ratnam</i>	nor bu rin po che	Жемчужина-драгоценность.
5 — <i>stri-ratnam</i>	btsun mo rin po che	Царица-драгоценность.
6 — <i>khaḍga-ratnam</i>	ral gri rin po che	Меч-драгоценность.
7 — <i>pariṇāyaka-ratnam</i>	blon po rin po che	Советник-драгоценность.

Васубандху тоже остановился на обсуждении доктрины «семи драгоценностей» Вселенского правителя. К примеру, «Колесо-драгоцен-

¹⁴ Перевод с китайского языка одного из вариантов этой сутры и её исследование см. [Лакшана-сутра 1998].

¹⁵ Настоящая матрица традиционна, но имеет различные варианты состава, в котором неизменными остаются только первые пять пунктов. Например, в MB, CLXXXI вместо меча называется домохозяин (*грихapati*), см. также [Csoma 1984: 356–358], в «Абхидхарма-коше» — казначей [Васубандху 1994: 193], а в китайском переводе конца IV в. «Сутры о признаках» — командующий войсками [Лакшана-сутра 1998: 127, 131–132]. Ср. также [Сутра о мудрости 1978: 316].

ность» может быть золотым, серебряным, бронзовым и железным, соответственно чему существуют четыре разряда таких правителей. Обладатель золотого колеса правит четырьмя материками (см. ДС, СХХ), а железного — одним (АК, III, 95–96 [Васубандху 1994: 189]). Разумеется, каждая из семи драгоценностей обладает определенными сверхъестественными качествами [Буддизм 1999: 140].

Но, на мой взгляд, главное положение учения о *чакравартине* состоит в следующем: «Однако все чакравартины [достигают господства] *без насилия*. Даже одерживая победу с помощью оружия, они [никого] не убивают, а победив, наставляют живые существа на десять благих путей деятельности. В результате эти [живые существа] рождаются среди богов» [Васубандху 1994: 192–193]. (См. РА, I, 8–10 [Андросов 2000а: 129–130].)

Выше отмечалось влияние буддийской доктрины на Ашоку — императора Магадхи, который в конце правления даже постригся в монахи. Однако и на буддизм III в. до н.э. воздействовала центральная власть. Так, Ашока направил в религиозные общины специальных чиновников, выполнявших административные функции. Об этом говорится во многих его указах, например: «Я учредил [должность] *махаматров*, [наблюдающих] за Дхармой (Большой наскальный указ из Гирнара № 5)... Они пекутся о членах монашеских общин и о мирянах-домохозяевах, о последователях всех вероучений. Эти, по моему приказанию, будут приставлены к *сангхе*, эти — к *брахманам* или *адживикам*, эти — к *ниргрантам* (джайнам), а эти — к последователям разных вероучений (Колонный указ № 7)» [Хрестоматия 1980: 112, 118–119; Dhammika 1993: 10–11, 27].

Несмотря на принцип веротерпимости и внимание к другим религиям, император интересовался именно буддизмом. Правительство явно не устраивали разобщённость буддистов и их постоянные распри между собой. Ашока издал специальный указ о сохранении единства общины, в котором предлагалось изгонять раскольников: «Никто не должен раскалывать *сангху*. А если какой-нибудь *бхикишу* или *бхикишунни* будет раскалывать *сангху*, их следует одеть в белые одежды [мирянина] и поселить вне общины» [Хрестоматия 1980: 120]. «Я желаю, чтобы община и её путь были долговечны», — сказано в этом эдикте, три версии которого найдены в разных частях империи [Бонгард-Левин 1973: 255].

Император повелел оповестить об указе всех приверженцев буддизма: монахов, монахинь, мирян и чиновников, что свидетельствует о придании ему общегосударственного звучания [там же: 255–256].

Для того времени это было особенно актуально, поскольку буддизм уже начал утрачивать черты скитальчества и тяготел к оседлости. По всей стране существовало множество *вихар* и *арам* — небольших монастырей. Вблизи священных мест сооружались культовые постройки — *ступы*. Воздвигались они, конечно, за счёт пожертвований. Буддизм в империи был «модным» религиозным течением. В монахи постигались члены знатных семей, в том числе и царской фамилии.

Рост популярности буддизма и заметное пополнение рядов монашества ослабили внутриобщинную дисциплину, что вызвало возмущение буддийской духовной элиты. Она настояла на созыве *Третьего собора* в столице империи Паталипутре. Руководил им Тисса Моггалипутта — уважаемый Ашокой авторитетный старейшина общины. Он отобрал *бхику*, хорошо знавших тексты, и в их редакции восстановил «истинное» учение. Некоторые трактовки Тиссы обличил в сочинении «Катхаваттху» (одна из книг Абхидхамма-питаки палийского канона) как враждебные учению Будды.

В целом на соборе преобладали *стхавиры*, что и предопределило его решения. Среди последних наиболее важным было назначение большого числа представителей школы *тхеравада* (*стхавиров*) миссионерами. Можно сказать, что с этого времени буддизм уже претендовал на роль мировой религии. Миссии были направлены в Кашмир, Гандхару (Афганистан), южные области Средней Азии, гималайские страны, Западный Декан, Индокитай. На Шри-Ланку во главе огромной миссии отправился сын Ашоки — Махендра.

Тисса Моггалипутта был представителем одной из школ дхармического анализа, специализировавшейся, видимо, на классификации (*вибхаджа*) *дхармо*-частиц. Предпочтение, оказанное на соборе *вибхаджа-вадинам*, а также их претензии на аутентичность своего учения Слову Будды вызвали отрицательную реакцию других абхидхармистов и привели к расхождениям среди сторонников «учения старейшин» (*тхеравады*). Признававших авторитет *вибхаджа-вады* стали называть *стхавиравадинами*, не признавших — *сарвастивадинами*.

4. Прежде чем говорить о последних, нужно пояснить, что на Третьем соборе и особенно после него среди адептов буддизма всё большее значение приобретало понятие *Абхидхармы*, толкуемое в смысле «Высшего Законоучения». В некоторых школах работа в этом направлении вылилась в создание семи трактатов, составивших каноническую Абхидхарма-питаку (см. [Андросов 2001: 56–58]). В Малой колеснице данное понятие имеет по меньшей мере два значения: (1) отдел знаний по теории *дхармо*-частиц, психологии, космологии

и т.д., примерно соответствующий объему понятия «философия» в античной культуре, (2) особый аналитический метод изложения и систематизации, характерный для книг Третьей корзины свода текстов канона (Трипитаки), комментариев к ним и постканонических трудов, называемых абхидхармической литературой.

В обоих значениях Абхидхарма применима ко всем сферам религиозного опыта, например нравственности, природы её загрязнения и очищения, для чего необходимо было проанализировать и описать *дхармо*-частицы сознания, благоприятствующие освобождению от страдания и не благоприятствующие ему, а затем дать конкретные решения этического свойства. Аналогично поступали с причинно-следственными отношениями и пр.

Первоначально Абхидхарма представляла собой раннюю экзегетику Слова Будды (Дхармы) со свойственным ей поиском средств и приёмов хранения, передачи, истолкования колоссального устного наследия. В их основе лежали не только различные техники запоминания материала, но и медитативная практика, в сеансах которой осуществлялись советы по преобразованию внутреннего мира и давались установки по изменению моделей поведения монахов. В этом смысле Абхидхарма — это и система понятий и методов, изучаемая каждым буддистом в качестве базового образования. В буддийских учебных заведениях прошлого и настоящего обязательны классы и факультеты по этому предмету. Здесь обучают теории и практике философской полемики, разрабатывают теорию источников достоверного знания и т.д. В Махаяне это комплексное знание помогло становлению буддийской логики и эпистемологии.

Сарвастивада (сан. *sarva-asti-vāda*; учение о том, что все [*дхармо*-частицы] существуют) — школа Малой колесницы (*Хинаяны*), возникшая в III в. до н.э. и внесшая огромный вклад в развитие буддийской философии Абхидхармы. По крайней мере шесть ответвлений (подшкол) *сарвастивады* развивали различные стороны хинаянской философии в двух её основных направлениях — *вайбхашики* и *саутрантики* (о них см. ниже). Благодаря полемике их представителей как между собой, так и с мыслителями Великой колесницы буддизм получил в наследство сложнейшие системы философских знаний: онтологии, эпистемологии, этики, сотериологии и др.

Сарвастивадины полагали, что бытие *дхармо*-частиц реально — «всё (*сарва*) существует (*астхи*)», под словом «всё» они понимали все *дхармо*-частицы прошлого, настоящего и будущего. Они внесли вклад в теорию «северного» буддизма разработкой учения о *парамитах* —

эталонах духовного совершенствования. Согласно *сарвастиваде*, Гаутама Будда культивировал в предыдущих воплощениях в качестве бодхисаттвы следующие *парамиты*: даяние, моральную стойкость, терпение, решимость, сосредоточенность и мудрость.

ДС, XVII. Шесть совершенствований¹⁶

(*ṣaṭ pāramitāḥ*, *phar phyin drug*)

<i>dāna-pāramitā</i>	sbyin pa'i pha rol tu phyin pa	Совершенство даяния.
<i>śīla-pāramitā</i>	tshul khriims kyī pha rol tu phyin pa	Совершенство нравственности.
<i>kṣānti-pāramitā</i>	bzod pa'i pha rol tu phyin pa	Совершенство терпимости, терпения.
<i>virya-pāramitā</i>	brtson 'grus kyī pha rol tu phyin pa	Совершенство решимости, самоотверженности, настойчивости.
<i>dhyāna-pāramitā</i>	bsam gtan gyī pha rol tu phyin pa	Совершенство сосредоточения, созерцания, сосредоточенного созерцания, медитации.
<i>prajñā-pāramitā</i>	shes rab kyī pha rol tu phyin pa	Совершенство мудрости, проникновенной мудрости.

Любая из *парамит* в своем экстремальном варианте возводила бодхисаттву в ранг идеального существа в ряду себе подобных. Поздние *сарвастивадины* и отчасти *стхавиравадины* (в «Буддхавансе») согласились с мнением *махасангхиков*, что бодхисаттвство есть путь к состоянию Будды, но лишь как альтернатива архатства.

В древности *сарвастивада* была наиболее влиятельна в Центральной Индии (Матхура), но со II в. н.э. школа обосновалась в Северо-Западной Индии (Кашмир, Гандхара). Исторически школа кашмирской *сарвастивады* существовала свыше 1000 лет.

Еще одно ответвление от *стхавиравады* (по другим источникам, от *сарвастивады*) составили сторонники учителя Ватсипутры (конец III — начало II в. до н.э.) — *ватсипутрии*. Они склонялись к идее пусть временного, но всё-таки эмпирически постоянного носителя *дхармо-частиц* (*нудгалы*), за что их резко критиковали все прочие школы буддизма. Наиболее непримиримыми антагонистами нового учения стали *стхавиравадины*, о чём можно судить по их абхидхармическому трактату (см. [Kathavathu 1894–1897, vol. I: 3–71]). Позднее среди *ватсипутриев* приобрел особый вес мудрец Саммата, от которого берут начало три подшколы *самматиев*. Сохранился единственный труд

¹⁶ Одно из лучших текстологических исследований раннемахаянского учения о совершенствовании см. [Dayal 1932: 165–248].

последних — «Самматия-никая-шастра», но только в составе китайского буддийского канона. Имеется также очень поздний (примерно XII в.) сборник цитат произведений школы, включённый в сочинение Дашабалашримитры, дошедшее до нас только благодаря тибетскому Тенгьюру (перевод фрагментов и их анализ см. [Skilling 1982: 38–52; 1997: 610–611]). Интересно, что история *ватсунутриев/самматиев* насчитывает пять буддийских соборов.

Более общее доктринальное название этого ответвления буддийской *сангхи* — *пудгалавадины* [Васильев 1857: 252–254; Lamotte 1988: 522–523, 525, 542–546]. Как школа *пудгалавада* была известна вплоть до VIII–IX вв. Её мыслители утверждали, что помимо *дхармо*-частиц существует личность или сознающая самость (*пудгала*), которая не идентична пяти *скандхам* и не отлична от них, но она познает, трансмигрирует и вступает в нирвану. *Скандхи* же суть обозначения составных частей личности и не являются субстанционально реальными. По их мнению, традиционная для буддистов доктрина *анатмана* (отрицания вечной души) двусмысленна, во избежание чего они разрабатывали различные опровержения идеи «Я». В пике абхидхармистам, считавшим *дхармо*-частицы истинно реальными элементами сущего, а личность — лишь их эмпирическим выражением, *пудгалавадины* отрицали реальность и того и другого. Столь же категоричны они были в отношении нирваны, заявляя, что она ни сама по себе, ни в своем отличии от *дхармо*-частиц не является реальной: сансара обуславливает нирвану так же, как топливо — огонь; одно не существует без другого, следовательно, они относительны.

Четыре названных ответвления ранней буддийской монашеской общины не только объединялись дисциплинарно, но и разрабатывали четыре класса родственных учений, которые по-разному интерпретировали Слово Просветлённого. Истолкование вопросов дисциплины и доктрины послужило причиной дальнейших расхождений среди сторонников главных школ. К I в. н.э. источники фиксируют уже 18 ранних буддийских «учительских» традиций, или подшкол¹⁷. Шесть подшкол *сарвастивадинов*, обосновавшихся в последние века до нашей эры на севере и северо-востоке полуострова, и четыре подшколы *стхавиравадинов*, три из которых сосредоточились на Шри-Ланке, в целом придерживались общеизвестной нам схемы буддийского учения [Андросов 2001: 148–219].

¹⁷ Главным из этих источников является трактат Васумитры (I в.), который дважды переводился и исследовался по-русски [Васильев 1857: 222–258; Кузнецов 2002: 57–69, 176–192].

Близки *стхавираваде* с указанными оговорками были также три подшколы *самматиев*, распространившихся на западе Индии. Иными выглядят учения пяти подшкол *махасангхиков*, процветавших в центральных и южных областях Индостана и сыгравших особую роль в развитии буддизма: именно в их кругу зарождались некоторые идеи Махаяны. По-видимому, первые авторы махаянских текстов — *праджня-парамитских сутр* — хорошо знали творения *махасангхиков*, которые весьма отличаются от канонов *сарвастивады* и особенно *стхавиравады*.

Последующая история раннего периода индийского буддизма носила черты усугубляющегося расхождения во взглядах. Появлялись всё новые подшколы. Однако это обстоятельство благоприятствовало укреплению и развитию доктринальных особенностей отдельных школ и «учительских» традиций. Некоторые учения сохраняли значение и в индийском буддизме развитого периода (II–VIII вв. н.э.). Они в равной степени воздействовали как на религиозные процессы, так и на формирование буддийской полемической философии.

Поддерживаемые материально царями и богатыми сановниками, различные буддийские общины пополнялись многочисленными приверженцами. Всё большее значение наряду с монастырским образом жизни приобретали формы буддизма как народной религии. Новые учения о состоянии Будды (*буддство*), Пути *бодхисаттв*, *парамитах* и другие явились идейными предпосылками существенных доктринальных изменений в буддизме, сопровождаемых культовой модификацией религии, вовлеченной в активную социально-политическую жизнь индийских государств. Обогащение буддийской обрядности и вероучения, возникновение полемической религиозной философии, становление специфического буддийского искусства и архитектуры — вот важнейшие составляющие истории буддизма следующего периода, приведшие к образованию особой религиозно-культовой системы — Махаяны.

3 *Развитие догматики в школах Малой колесницы (II–VIII вв.)*

Попробуем кратко описать основные вехи в формировании доктринально-философских знаний в основных школах Малой колесницы.

1. Первой вехой этого исторического периода индийского буддизма можно назвать **Четвертый собор**, созданный по инициативе кушанского императора Канишки (I–II вв.). Буддийские тексты восторженно отзываются о последнем, величая его «вторым Ашокой». Очевидно, и при этом правителе буддизм переживал расцвет. Канишка в религиозной политике тоже придерживался принципа веротерпимости, что позволяло миссионерам буддизма проникать в самые отдаленные районы обширной державы — прежде всего в Среднюю и Центральную Азию.

Собор, о котором известно только по источникам «северного» буддизма, состоялся в Кашмире — старинном центре *сарвастивады*. Преобладали на нем старейшины-*архаты*, но руководил собором Васумитра, который не был таковым. Показательно также и то, что среди присутствующих упоминаются *махасангхики* и монахи-*бодхисаттвы*, читавшие здесь наизусть абхидхармические труды. На соборе обсуждались санскритские комментарии (*вибхаши*) к трем каноническим отделам писания — Виная-, Сутра- и Абхидхарма-питакам. *Вибхаши* стимулировали появление сарвастивадинской религиозной философии [Васубандху 1998: 76–79].

В развитом буддизме «учительский» способ передачи знаний преобразовался в монастырское обучение (см. об этом [Андросов 1997: 86–94, 99–103]) специальным религиозно-философским дисциплинам — *шастрам*. Крупнейшие монастыри превращались в университеты буддийского знания, куда приходили учиться монахи-паломники из различных стран буддийского мира. Преподаватели сочиняли особые трактаты — своего рода конспекты (*карики*) лекционного курса, — направленные против идейных противников. *Карики*, комментарии к ним, а также комментарии к комментариям — вот основные жанры буддийской полемической философской литературы, создававшейся в течение десяти последующих веков индийского буддизма. Первичным источником *шастр* считались сутры, называемые в этой своей роли *агамами* — священным писанием. Преподаватели и знатоки текстов (*ачарьи*) в то же время могли быть духовными воспитателями (*гуру*), а также выполнять должностные обязанности в монастырях и отправлять ритуалы.

Вибхаши, представлявшие собой в определенной мере упорядоченные собрания цитат из древней канонической литературы под углом зрения дхармического анализа, не являлись *агамами* в буквальном смысле этого термина. Это дало повод части *сарвастивадинов* не признавать авторитета *Вибхаши* и их сочинителей. Последних, преимуще-

ственно кашмирцев, стали называть *вайбхашиками* — сторонниками *Вибхаши*, а первых — *саутрантиками*, т.е. согласными только с положениями сутр. *Саутрантики* не признавали за Слово Будды и Абхидхарма-питаку, считая ее тексты более поздними произведениями, составленными на материале сутр. Однако это важное для философии разделение не затрагивало религиозной сущности *сарвастивады* как течения Малой колесницы.

Изучение дхармо-частиц было одним из основных направлений буддийского философского знания. Здесь получили развитие проблемы индийской онтологии, эпистемологии, космологии, сотериологии и др. Природа индийской философии такова, что философско-религиозные школы буддизма, индуизма, джайнизма создавали свои концепции в условиях взаимообогащающей полемики. *Вайбхашики* и *саутрантики* спорили не только об авторитетности текстов, хотя проблемы герменевтики действительно стали исходным пунктом их разногласий. Но затем разногласия распространились также на ряд узловых положений теории дхармо-частиц, теории познания и даже сотериологии. В результате возникли две «автономные» религиозно-философские системы, которые наиболее ярко характеризуют достижения философской мысли мудрецов Малой колесницы.

2. *Вайбхашика* (сан. *vaibhāṣikā*; разъяснение, описание), как школа индо-буддийской философии Хинаяны, развивала идеи ранней *сарвастивады*, отобранные для *вибхаши* — большого и малого комментариев на Абхидхарма-питаку, составленных после Четвертого собора и сохранившихся в китайском переводе. Основателем школы считается Васумитра — глава «авторского коллектива» санскритского текста *Вибхаши*. В III–VI вв. творили такие мыслители *вайбхашики*, как Бхаданта, Дхарматрата, Гхошака, Буддхадэва, Сангхабхадра. Наиболее известные центры школы находились в монастырях Кашмира вплоть до изгнания оттуда буддистов мусульманами в IX в. В Китае трактаты *вайбхашики* переводились уже в 383–390 гг., на них опирались в школе *цзюй-ше*, к основным источникам которой позднее добавилась и «Абхидхарма-коша» Васубандху (IV–V вв.), хотя в Индии этот труд критиковался Сангабхадрой (в «Ньяя-анусара-шаштре») за то, что толкования автора были ближе к воззрениям *саутрантиков*. Японский аналог *цзюй-ше* — школа *куся*, основанная в 660 г., исследовала главным образом «Абхидхарма-кошу». В Тибете *вайбхашика* изучалась преимущественно при занятиях Абхидхармой.

Догматику школы определяет учение о дхармо-частицах потока сознания (*сантана*), реально существующих в прошлом, настоящем

и будущем в соответствии с определением *сарвастивады*: «Всё существует». Для каждой отдельной частицы пребывание в этих трёх временах составляет $\frac{1}{75}$ долю секунды, т.е. мгновение (*кишана*), за которое *дхармо*-частица успевает возникнуть, произвести действие или войти в какое-то сочетание частиц и исчезнуть, уступив место следующей *дхармо*-частице непрерывно меняющегося потока бытия. Таковых частиц пульсирующей природы неисчислимое множество, однако все они входят в 75 классов абхидхармического списка. Три класса из них суть непрменные (*нитья*) «участники» индивидуального потока, ибо они создают условия для подавления изменчивости остальных *дхармо*-частиц, — это пространство и два класса частиц, прекращающих (*ниродха*) пульсацию *дхармо*-частиц. Пока она действует, мир сансары существует, прекращение же её *дхармо*-частицами *нитья* означает уход в мир успокоения, в *нирвану*, которая столь же реальна, как и *сансара*. Одним словом, оба мира суть онтологические сущности (*дравья-сам*).

Наиболее известна классификация *дхармо*-частиц, включающая пять групп (*скандха*), своего рода пять частей потока сознания (*сантана*) особи: (1) частицы чувственного содержания потока (*рупа*), (2) частицы чувственного переживания или ощущения (*ведана*) — приятного, неприятного, нейтрального, (3) частицы знаково-понятийного содержания, или представлений (*санджня*), (4) частицы сил и влияний прежних деяний (*санскара*, или карма), (5) частицы [чистого] познания (*виджняна*)¹⁸.

Аналитическая философия *вайбхашики* последовательно проводила идеи невечности (*анитья*) сансары, отсутствия в ней нетленной самости (*анатман*), Бога — творца мироздания и его начала. Нет в мире ни личности, ни ее воли (как неэмпирических сущностей), все индивидуальные устремления обусловлены причинно-следственной цепью взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*). Личность и душа уступили здесь место потоку *дхармо*-частиц особи. Но последние таковы лишь в феноменальном мире *сансары*; когда же волнение *дхарм* успокоено, они недвижимы и самосущи (*свабхава*), пребывая вне зависимости и причинности.

Поскольку оба мира равны по своему онтологическому статусу (т.е. реальны) и состоят из одинакового набора *дхармо*-частиц, постольку природа их 72 классов в *сансаре* резко отличается от их при-

¹⁸ Конкретные терминологические списки на трех языках см. ДС, XXII–XL [Андронов 2000а: 489–505].

роды в нирване. *Сансара* есть лишь потоки пульсирующих энергий, неведомые источники которых таковы же, как и в нирване, но в ней они сами по себе (*свабхава-дхарма*), самостоятельны (*свадхарма*). Они не суть субстанция, как и пульсация не есть присущее им качество, ибо при подобном предположении частицы нирваны нельзя было бы признать абсолютно спокойными и независимыми.

Потоки эмпирических жизней особи безначальны, индивидуализируются особой силой (*пратти*), и рождения могут прекратиться только в нирване. *Пратти* действует совместно с другими силами, присущими каждой *дхармо*-частице, а именно силами возникновения, пребывания, распада и исчезновения, функционирующими одновременно и ежемгновенно.

В феноменальной действительности *дхармо*-частицы проявляются во времени и пространстве в сочетаниях согласно законам причинности и соответственно сопутствующим условиям, например анализ любого сознательного акта показывает, что каждое мгновение *дхармо*-частица сознания (*читта*) пребывает в сочетании с не менее чем 10 *дхармами*-спутниками, появляющимися по закону взаимозависимого происхождения. Разумеется, такого рода исходные положения в онтологии открывали огромные возможности не только аналитикам *вайбхашики*, но и мистикам для самоуглубления, медитации на структурах психики индивида.

В *вайбхашике* дхармический анализ естественным образом переходит на проблемы этики. *Дхармо*-частицы омрачения (*клеща*) непременно присутствуют в жизненных потоках. Правда, они не всегда явны, но обнаруживают себя тем, что заставляют «волноваться» другие *дхармо*-частицы. Поэтому религиозно-нравственное очищение — это прежде всего забота об искоренении *клещ* и *аваран* (интеллектуальных препон на Пути освобождения), что является одновременно улучшением кармы и будущей участи особи. Всевозможные религиозные процедуры, обряды, обеты и т.д. оказывают воздействие на процессы сочетания *дхармо*-частиц независимо от того, выполняет ли их адепт Абхидхармы или простой верующий, не умеющий медитировать на разрозненных потоках сознания своего естества. *Клеща* (например, *авидья* — незнание, хаос иллюзий, блуд ума), безусловно, «топливо» для темных кармических сил, вращающих колесо рождений в страдании (*дуккха*), объясняемом через волнение *дхармо*-частиц.

Успокоить это волнение и освободиться от страдания — вот сoterиологическая цель школы. Наиболее продуктивным путём к ней *вайбхашики* считали отчётливое знание всех *дхармо*-частиц потока

в теории и на практике, ясное представление о законах их взаимодействия и умение управлять ими, постепенно подавляя пульсацию. В связи с этим для адепта главным становится интуитивное, проникновенное постижение (*праджня*), которое, словно луч света, освещает поток сознания и своим присутствием противодействует вредным частицам (*акушала-дхарма*). Последние, будучи подавленными, замещаются в *сантане* непрерывной *дхармо*-частицей прекращения (*пратисанкхья-ниродха*). Но с помощью *праджни* можно сделать лишь первый шаг на Пути освобождения. Весь Путь проходит тот, кто упражняется в *йоге* ума и культивирует сосредоточения и транссозерцания (*бхавана*).

Хотя конечную религиозную цель нельзя достичь путем познания, *вайбхашика* уделяет много внимания и эпистемологии. Правда, трудно представить субъектно-объектные отношения познания, которое есть лишь поток множества вспыхивающе-гаснущих отдельных мгновений, не соприкасающихся друг с другом, а только возникающих в определённом порядке и сочетании (*сарупья*). Например, что происходит при распознании цвета? При этом в одно мгновение возникают *дхармо*-частицы цвета, органа зрения, сознания, а также такие условия, как освещенность, расстояние, активность внимания и т.д. Если же процесс познания длителен, то мыслители школы говорят о сериях вспыхивающе-гаснущих мгновений каждой из *дхарм*, участвующих в осознании восприятия.

Теория восприятия (*грахана*) органами чувств в *вайбхашике* имеет свою специфику. Материальные объекты (*васту*), или вещи, тела, состоят из мельчайших, неделимых, неизмеримых и непроницаемых частичек (*параману*) природы чувственного восприятия (*рупа*), которая «схватывается» лишь при наличии *дхармо*-частиц первой *скандхи* (см. выше). Когда последние воспринимаются, это значит, что при них уже «присутствуют» частички природы (цвет, запах, вкус и т.д.). Кроме того, в природе есть атомы (*ану*) — носители качеств первостихий, великих элементов (*махабхутов*): земли, воды, воздуха и огня. Одно из качеств всегда преобладает в том или ином теле. Но атомы — это составляющие отнюдь не только вещей и тел, но и органов чувств пяти видов. Последние, как и вещи, представляются в виде ядра, образованного *махабхутами* (к примеру, глазное яблоко) и покрытого тонкой оболочкой 10 *дхармо*-частиц чувственного содержания (*рупа-скандха*), т.е. пятью *дхармами* органов чувств и их объектов.

Согласно *вайбхашике*, достоверны только два способа познания — это описанное восприятие и выводное понятийное знание (*адхьявасайя*). Прошлое реально не только потому, что оно воздействует на

настоящее и определяет его, но и потому, что в противном случае оно не стало бы объектом познания.

Все живые существа вселенной распределяются мудрецами школы по трем сферам: (1) страстей (*кама-дхату*) 10–11 уровней — от мира тварей ада до мира богов, потоки сознания обитателей которых преисполнены вожделений, заблуждений и т.д.; (2) цветов и форм (*рупа-дхату*) 17–18 уровней существ, настолько успокоенных, что они уже избавились от чувства вкуса и обоняния и занимаются только созерцанием (*дхьяна*) четырех видов; (3) вне цветов и форм (*арупа-дхату*) четырех уровней потоков сознания, искоренивших чувственность и пребывающих в транссостояниях.

Путь религиозного освобождения каждой особи начинается при рождении человеком, готовым вступить на него, т.е. иметь нравственный потенциал, хорошую карму и благоприятные условия для изучения и практики буддизма. После подготовительной стези наступает «стезя вступления», затем (возможно, в следующих рождениях) преодолеваются «стезя познания» (*даршана-марга*) и «стезя созерцания» (*бхавана-марга*), что позволяет надеяться на первый плод «вступившего в поток» (*сротананна*), гарантирующий в дальнейшем только духовный прогресс, и три высших плода: «рождающегося на земле последний раз» (*сакритагамин*), «не возвращающегося в сферу страстей», или букв. «невозвращенца» (*анагамин*), и «достойного нирваны» (*архат*).

3. Саутрантика (сан. *sautrāntika*; приверженец сутр) — школа индо-буддийской догматики Хиняны, возникшая в результате раскола буддистов на Четвертом кашмирском соборе при императоре Канишке. Раскол, как уже пояснялось, произошел из-за несогласия признать аутентичными тексты Абхидхарма-питаки — Третьей корзины буддийского канона, что сделали *вайбхашики*, составившие на них комментарии (*вибхаши*). *Саутрантики* Словом Будды считали только Сутра-питаку. Первым мыслителем школы, сформулировавшим ее принципы, был Кумаралата, или Кумаралабха (II в.). К сожалению, не сохранились труды ни его, ни его последователей. Единственный дошедший до нас трактат школы — «Спхутартха» («Открытие значений») — написан последним из *саутрантиков*, Яшомитрой (VIII в.), и является комментарием на «Абхидхарма-кошу» Васубандху, которого он тоже причислял к авторам своей школы, как и *вайбхашики*.

Саутрантика отрицала возможность постоянного существования прошлых и будущих *дхармо*-частиц потока сознания в настоящем. Она

признавала за ними только номинальное (*праджняпти*) существование и возражала против положения *вайбхашики* о двойственной природе сущего. Согласно *саутрантике*, сущность (*дравья*) неотличима от ее действия и лишь проявления сущности доступны познанию; сущностно то, что в одно мгновение является и исчезает, а понятие «вещь» есть только условное обозначение настоящего и реального сочетания мгновений сознания. Для *саутрантики* восприятие внешних объектов весьма относительно: объект лишь дает импульс органу восприятия создать определенную форму, чтобы быть осознанным. Сознание актуально в настоящем, когда оно самосознание, т.е. освещает и объекты, и само себя, подобно лампе. *Саутрантика* полагала, что *сансара* реальна, а нирвана нереальна, поскольку не существует независимо от *сансары*. Нирвана — это конец череды рождений, не представляющий собой какого-либо иного бытия.

Саутрантика отрицала абсолютную реальность и в понимании *мадхьямики* как пустоты (*шуньята*), и в понимании *йогачары* как сознания-сокровищницы (*алая-виджняна*). Она также прославилась искусными доводами, опровергающими доктрину Я (*анатман*). В отличие от *вайбхашики*, *саутрантика* не отвергала подлинность сутр Махаяны, хотя и считала их вторичными. Как и махаянисты, она признавала Тело Закона Будды (*дхарма-кайя*) в качестве единого принципа мироздания. Поэтому школу называли переходной от Хинаяны к Махаяне.

Влияние *саутрантики* на историю индийской философии проявляется не столько в собственных взглядах представителей этой школы, сколько в беспощадной критике чужих воззрений.

4. Наряду с различиями в *сарвастиваде* наметилась также тенденция к объединению родственных философий *вайбхашиков* и *саутрантиков*. Она сказалась на творчестве известного *ученого-абхидхармиста Васубандху*¹⁹, труд которого «Абхидхарма-коша» (сан. *abhidharma-kośa*; Сокровищница высшего Законоучения) является до сих пор авторитетнейшим произведением для буддистов различных направлений. Хорошо изучили его и отечественные буддологи Ф.И.Щербатской, О.О.Розенберг, Б.В.Семичов, В.И.Рудой, Е.П.Островская (см. Библиографию). Текст сохранился на санскрите, а также в китай-

¹⁹ Некоторые буддологи считают, что в Индии творили два мыслителя под этим именем. Так, Э.Фраувальнер датирует автора «Абхидхарма-коши» пятым веком и называет его «Младшим Васубандху», в отличие от «Васубандху-йогачарина» [Frauwallner 1956: 76–135]. Мне ближе позиция Алекса Веймана, доказывающего, что именем «Васубандху» подписывался один буддийский учитель [Wayman 1997: 115–148].

ском и тибетском переводах в 600 строфах, 9 главах с пространным прозаическим автокомментарием (*бхашья*). Труд заслуженно считается одной из доктринально-теоретических вершин Малой колесницы и традиции Абхидхармы. До сих пор он является обязательным предметом изучения в большинстве буддийских учебных заведений в странах распространения Махаяны — от Индии до Японии, хотя формально это произведение Хинаяны.

В «Абхидхарма-коше» Васубандху (1) систематизировал основные положения буддийской теории *дхарм* в виде списка 75 классов дхармо-частиц потока сознания, доступных аналитическому познанию; (2) описал и вывел законы причинности, согласно которым из мгновенно вспыхивающе-гаснущих частичек формируются сложные образования, а поток сознания особи рождается в новой жизни; (3) рассмотрел буддийские представления о видах живых существ, рождающихся в соответствии с их кармой в нижней сфере буддийской вселенной, состоящей из 32 миров вертикальной космологии; (4) главной причиной круговращения существ и смены космических периодов (*кальпа*) назвал карму и сопутствующие ей условия; (5) остановился также на классификации высших существ, способах сосредоточения, созерцания, медитации, с помощью которых они достигли высочайшей мудрости.

Путь к нирване есть успокоение волнения потока сознания, что теоретически предусмотрено присутствием в нём некоторых *дхармо-частиц* списка, способствующих (при сознательном усилии) усмирению «суетности» *дхарм*. В автокомментарии приводятся фрагменты полемики между буддистами разных школ по конкретным проблемам, а также множество сведений о социальной психологии того времени. Труд написан с синкретических позиций Хинаяны: автор использовал положения как *вайбхашики*, так и *саутрантики*, за что его позднее критиковали первые.

Абхидхармический анализ испытывал сильное религиозное влияние. Этим методом буддисты не просто разъяли «страдающую» личность, но сделали это с той целью, чтобы выделить элементы духовного порядка. Если большинство *дхармо-частиц* своим волнением доставляют беспокойство эмпирическим существам, то некоторые, напротив, успокаивают их, потому что их присутствие лишает «суетливые» *дхармо-частицы* опоры. Согласно Васубандху, три класса необусловленных *дхармо-частиц* благоприятны для освобождения от уз *сансары* [Васубандху 1998: 195–197]. Так, в *сарвастиваде* тесно переплелись проблемы онтологии и сотериологии, философии и религии.

Несмотря на свой логический вид, многие буддийские концепции глубоко религиозны.

К примеру, во втором разделе «Абхидхарма-коши», посвященном причинно-следственным отношениям дхармо-частиц, содержится опровержение идеи Бога-творца Ишвары — *ниришвара-вада*. Доктрина божественного зодчего и владыки разрабатывалась некоторыми индуистскими школами мысли [Андросов 1986]. По определению Васубандху, всякая дхармо-частица, участвующая в миропроявлении, есть *санскрита*, т.е. «содеянная» несколькими причинами и условиями, из чего следует, что в мире нет дхармо-частицы, вызванной одной-единственной причиной, в том числе и Богом. Тем самым *сарвастивадин* отрицал возможность происхождения мира от Ишвары или других первоначал. В автокомментарии к «Абхидхарма-коше», II, 64 говорится, что сам вопрос о творении внутренне противоречив: ибо какой прок Ишваре в огромном усилии по миротворению (см. [там же: 246–247; Васубандху 1998: 425–426, 535–536])? Если он совершает это ради удовольствия, то, значит, он не господин в том, что касается его собственного удовольствия, и нуждается в дополнительных условиях. Как же после этого считать его творцом мироздания?

Возражения Васубандху против креационистских идей явились логическим следствием буддистских учений об отсутствии начала во взаимообусловленном круговороте бытия. Однако полемический выпад Васубандху имел и свою религиозную подоплёку, состоящую в остром культовом соперничестве буддизма с индуизмом. Откровенно об этом высказался *саутрантик* Яшомитра (VIII в.), комментировавший рассмотренный текст «Абхидхарма-коши». Согласно ему, защита в полемике философской категории «Ишвары» — это защита культов Шивы, Вишну и других, основанных на богочитании («Спхутартха», II, 145).

Своё законченное выражение религиозный аспект буддийской философии находит в сотериологических учениях. В *сарвастиваде* выше *архата*, усмирившего дхармо-частицы и пребывающего в нирване или нерушимом покое, считался Будда. Если *архат* занят личным спасением и не в состоянии «пробудить» другие существа или наставить их в Пути, то Будда в силу особых духовных заслуг рассматривался как Великий учитель, достигший высшей святости, но отказавшийся от плода нирваны с целью открыть людям «истину избавления». Будда *сарвастивадинов* был, конечно, объектом религиозного культа. Но культ Будды в Индии не стал культом Бога или обоготворённого человека. По вопросам философии и религии *сарвастивада* соперничала с махаянским буддизмом.

5. Наряду с *сарвастивадой* определенных вершин в абхидхармистской философии достигла к середине I тысячелетия н.э. и *тхеравада*. Лучшим комментатором палийской Абхидхамма-питаки был и остается *Буддхагхоша* (сан. *buddha-ghoṣa*; глас Будды) — индо-буддийский мыслитель V в., редактор и комментатор палийского канона Типитаки, крупнейший философ *тхеравады*. Он родился в брахманской семье (по одной из версий — вблизи Бодх-гаи), получил хорошее образование в буддийских монастырях Индии, стал известен уже там благодаря своим первым трактатам, а затем прибыл на Шри-Ланку. День его встречи ныне отмечается на острове как государственный праздник. Есть ли в мире еще страны, где бы так почитали древних философов?

Среди многочисленных произведений Буддхагхоши наиболее известен оригинальный труд «Висуддхи-магга» («Путь к чистоте»), три части которого соответствуют триаде буддийских монашеских практик: нравственности, сосредоточенному созерцанию и мудрости (*шила-самадхи-праджня*). Этот трактат до сих пор является руководством по подготовке мастеров буддийской медитации, а также по чтению абхидхармической литературы. Буддхагхоше принадлежат тексты дополнений и толкований на Абхидхамма-питаку.

Философская герменевтика Буддхагхоши — доктринальная вершина *тхеравады* всех времен, до сих пор не подвергавшаяся критике и даже сомнению. Остальные его произведения — комментарии к двум другим сводам книг («корзинам») Типитаки. Из них наиболее значимые посвящены проповедям и доктринам Виная-питаки. Помимо анализа буддийских и индуистских школ философии в его сочинениях содержится немало сведений о языках, народах и культуре того времени. На пали, сингальском, бирманском и других языках Индокитая написано несколько его жизнеописаний; над прахом его воздвигнуты ступы в странах древней *тхеравады*.

* * *

По мере распространения буддизма в Южной, Центральной и Восточной Азии ученые монастырские центры Индии становились притягательным местом не только для паломников по святыням, связанным с именем Шакьямуни, но и для лиц, ставящих задачи получения непосредственных знаний от индийских мастеров и изучения оригинальных текстов. В книгах обобщенно называемые «Записки о путешествиях по Западным странам», которые созданы прежде всего китайскими учеными-монахами V–VII вв., собран уникальнейший материал о фактическом состоянии индийского буддизма в те или иные годы.

В них не только описывается жизнь и быт монашества, излагаются паломнические легенды, правила и методы обучения, изучаемые в монастырях-университетах предметы и т.д., но и, что чрезвычайно важно, приводятся «количественные выкладки».

К сожалению, в индийском буддийском письменном наследии мы не найдем ответов на вопросы, сколько в той или иной местности существовало монастырей, сведений об их составе, принадлежности к той или иной школе и т.п. Индийцы были равнодушны к такого рода «арифметике», хотя о позднем средневековом буддизме сохранились эпиграфические данные, которые можно как-то истолковать (например, о том, какое количество деревень обязано было снабжать монастырь определенным количеством продуктов и прочего [Njamasch 1976]). Зато китайцы весьма уважали счёт и учёт, хотя, наверное, их доступ к такого рода информации был ограничен. Но пусть даже «на глазок», их сведения для нас бесценны.

Особенную ценность представляют свидетельства наиболее «дотошного» и учёнейшего из китайских путешественников — *Сюань Цзана*, который прошел Индостан и Шри-Ланку с севера на юг в 629–645 гг. [Watters 1904–1905] (хотя эти данные далеко не полные, ибо он не был во всех частях Индостана). Эти сведения уже обрабатывали десятки современных историков, поэтому сошлюсь на одного из них — почтенного профессора Радха Кумара Мукерджи [Mookerji 1974: 523–525].

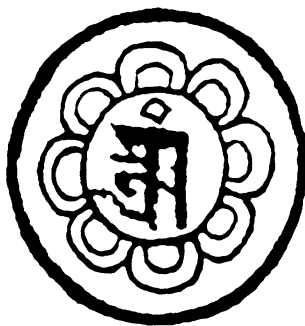
Итак, Сюань Цзан насчитал в общей сложности приблизительно пять тысяч монастырей, причем некоторые из них уже были в запустении. В этих монастырях проживало 212 130 монахов. Но самое интересное, пожалуй, состояло в том, что количественно преобладали последователи Малой колесницы — 107 930 насельников. К ним нужно добавить также монахов *локоттаро-вады*, которых в Бамиане проживало «несколько тысяч», не вошедших в общее число из-за неопределенности, а также, вероятно, монахов, «изучавших обе Колесницы — Хинаяну и Махаяну» (а таковых он насчитал 46 300 *бхику*). Кроме того, 9 300 монахов Сюань Цзан отнес к буддистам то ли неизвестных сект, то ли к тем, кто был против любого сектантства, занимаясь только Словом Будды.

Собственно приверженцев Великой колесницы он насчитал только 48 600. Правда, из них по 10 тыс. обитали в Магадхе и Кошале, а в Ориссе их было так много, что Сюань Цзан сказал о них просто «мириады» и не включил столь неопределенное число в общий список. Между тем среди школ Малой колесницы преобладали предста-

вители *самматиев* (которые ныне наименее известны) — 63 530 монахов. Из 36 800 *стхавиравадинов* 20 тыс. обитало на Шри-Ланке, а 10 тыс. — среди населения дравидийского юга субконтинента. В то же время последователей у знаменитых учёных *сарвастивады* было совсем немного — 4 100 монахов.

Еще раз подчеркну, что в числовые данные не включены сведения, сопровождаемые словами «несколько», «несколько десятков», «несколько тысяч», «мириады» и т.д. [там же: 526]. Поэтому не случайно мыслители школ, которых махаянисты относили к *Хинаяне*, не соглашались с тем, что их Колесница — «Малая». Судя по всему, в VII в. расстановка сил в индийском буддизме была по-прежнему в их пользу, и поэтому утверждения ряда ученых (например, [Бонгард-Левин 2000: 247]), что обе Колесницы «соперничали как равные» еще в кушанскую эпоху (I–III вв.), можно считать преувеличением. Ведь Сюань Цзан был махаянистом, и он бы, наверное, позволил себе «вести счёт» в пользу Великой колесницы, если бы не следовал одной из пяти главнейших заповедей буддизма: «Не лгать».

И всё-таки ирония истории удивительна. Самое представительное ответвление индийского буддизма, по Сюань Цзану, — *самматии* — известно нам по одному-единственному небольшому трактату — «Самматия-никая-шаstra», чудом сохранившемся в китайском переводе. Отчасти эта «ирония» раскрывается просто. Монастыри *самматиев* преобладали на западе Индостана, и начиная с VIII в. они разрушались один за другим многочисленными войсками ислама, приступившими к захвату земель индийской цивилизации. В течение последующих пяти веков мусульманские захватчики с буддистами не церемонились: книги и культовые реликвии сжигались, золото и драгоценности изымались, а монахи, как существа совершенно бесполезные для «нового порядка», изгонялись или обезглавливались забавы ради. Позднее такая же участь постигла все буддийские общины Индии.



II

Догматика в буддизме — сплетение религиозного и философского начал. Проблемы историографии и периодизации

1

Тесное переплетение религиозного и философского начал в буддизме. Современный подход: виды текстовой деятельности

1. Религиозная философия. В современной буддологии по-прежнему актуален спор по поводу того, что в буддизме следует отнести к философии, а что — к религии [Thomas 1953: 92–93; Conze 1956: 9–22; Glasenapp 1966: 13–15; Buddhism 1969: 13–34, 54–61, 70, 90; Chatalian 1983: 167–222; Nanamoli 1984: 11, 206–211]. В эту стародавнюю полемику втянуты и отечественные индологи (см. Введение В.Н.Топорова к «Дхаммападе» [Дхаммапада 1960: 7–12]; к историографии вопроса см. [Лысенко 1987: 94–116; Шохин 1988: 11–15; Лысенко 1994: 11–93, 194–210 и др.]). На первый взгляд убедительно выглядят изыскания В.К.Шохина, разграничивающего «дотеоретический» и «теоретико-аналитический» типы мышления в древней Индии. Пре-

обладание последнего он относит к VI в. до н.э. — V в. н.э. [Шохин 1988: 41–42]²⁰.

Однако, во-первых, если даже согласиться с тем, что в VI в. до н.э. сложился некий новый тип мышления, результаты творчества представителей которого запечатлевались в индийских памятниках той поры, то из этого отнюдь не следует, что он полностью вытеснил типы мышления, возникшие ранее. Ибо в действительности они сохранялись еще очень много веков. Ведь даже в сознании современных мыслителей то и дело проявляются те или иные архетипы. В средневековой же Индии продолжали создаваться *упанишады*, *пураны*, *сутры*, *тантры*, эпические и величественные философско-религиозные поэмы, гимны и прочие образцы «дотеоретического» мышления, в которых нашлось место и для плодов рассудочного, а также выводного знания.

Во-вторых, как расценить, пользуясь установленным разграничением, обязательные и узаконенные обращения древнеиндийских философов (носителей «теоретико-аналитического» типа мышления) к свидетельству писания (*шрути*) или к Слову Будды? Что их заставляло спускаться с высот теории, рационализма, анализа в стихию мифопоэтических идеологем за «дотеоретической» поддержкой? Как объяснить, что авторство большинства мистических сочинений, а также гимнов-молений приписывается мыслителям, известным своей полемико-аналитической деятельностью (Нагарджуна, Дигнага, Дхармакирти, Шантаракшита [Taranatha 1970: 387, 400, 407, 415], Шанкара и др.)?

Правда, отдельные ученые сомневаются, что умы, изощренные в логике (например, Дигнага), подвизались и в «дотеоретических» видах творчества [Warder 1970: 448–449]. Но очевидно, что подобные суждения выносятся на основании устаревшего предположения о гомогенности индивидуального человеческого мышления. Однако исследования психологов, этнопсихологов, культурологов и других современных специалистов свидетельствуют, что оно гетерогенно не только в целом, но и в рамках отдельных типов. Проявления тех или иных их составляющих вызываются задачами и поведением в той или иной ситуации, глубинными структурами личности, ее культурным окружением, образованием и т.д. «Логическое единство мыслящего субъекта, которое признается как данное большинством философов, является лишь *desideratum* (чем-то желанным), но не фактом... Наша умствен-

²⁰ Более обоснованно и корректно типы мышления древнеиндийских мудрецов рассматриваются в его монографии «Брахманистская философия», в которой подчеркивается «двухипостасный» характер деятельности мыслителей — в теории и в практике, т.е. во владении приемами магии, медитации и т.п. [Шохин 1994: 26 и др.].

ная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим» [Леви-Брюль 1930: 319].

К аналогичным выводам пришёл выдающийся отечественный ученый Л.С.Выготский: «Индивид в своем поведении обнаруживает в застывшем виде различные законченные уже фазы развития. Генетическая многоплановость личности, содержащей в себе пласты различной древности, сообщает ей необычайно сложное построение» [Выготский 1960: 89–90]. Психолог П.Тульвисте, рассмотрев историю изучения этой проблемы в мировой науке, пишет: «Исходя из положения о развитии мышления в ходе деятельности, причину гетерогенности мышления следует видеть в разнообразии деятельностей, распространенных в обществе или совершаемых индивидом. С развитием материального и духовного производства появляются новые виды деятельности, порождающие новые типы мышления, а ввиду сохранения прежних видов деятельности сохраняются и соответствующие им типы мышления. Это относится, по-видимому, ко всем типам мышления, но хочется особо подчеркнуть гетерогенность *вербального* мышления, которую имеют в виду Леви-Брюль, Вернер и Выготский. Положение о гетерогенности мышления... не учитывается авторами межкультурных работ, отвергающими генетический подход.

Негласное допущение гомогенности мышления приводит к попыткам охарактеризовать „все“ мышление индивида на основе частных данных, пользуясь каким-либо одним термином. Переоцениваются то универсалии, то межкультурные различия; исторические изменения то абсолютизируются, то отрицаются... Разумно считать, что некоторые типы мышления (соответствующие общераспространённым видам практической и теоретической деятельности) общи всем культурам, в то время как некоторые типы существуют в одних культурах и отсутствуют в других» [Тульвисте 1978: 95]²¹.

Историкам философии уже нельзя не учитывать результаты исследований, наблюдений и теоретические построения антропологии культуры. На мой взгляд, древние буддийские общины и творчество их учителей подчинялись закономерностям, которые были сродни описанным В.Тэрнером: «Пророки и художники... это „пограничные люди“, которые со страстной искренностью стремятся избавиться от клише, связанных со статусом и исполнением соответствующей роли, и войти в жизненные отношения с другими людьми — на деле или

²¹ См. также [Анцыферова 1978: 3–20; Тульвисте 1976; Левада 1965: 56–59].

в воображении. В их произведениях можно увидеть проблески этого неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который еще не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой.

Мифы, символы, ритуалы, философские системы и произведения искусства... снабжают людей набором шаблонов или моделей, являющихся на определенном уровне периодическими переклассификациями действительности и отношения человека к обществу, к природе и культуре. Однако это нечто большее, чем классификация, поскольку они побуждают людей к действию, так же как и к размышлению. *Каждое из этих произведений многозначно и многосмысленно, и каждое способно привести людей на множество психологических уровней одновременно* (курсив мой. — В. А.)» [Тэрнер 1983: 198–199].

Очевидно, такого рода общеметодологические положения необходимо применять и при воссоздании образа жизнедеятельности, и при описании механизмов регуляции поведения древних буддийских монахов. По определению они не могли не исполнять предписанные Винаей ритуалы, не участвовать в культово-церемониальной, миссионерской и прочих обязательных видах общинной деятельности (нелишне напомнить о ежедневном обращении за пропитанием к домохозяевам и регулярных ежемесячных покаяниях). Следовательно, несмотря на отдельные теоретико-аналитические продукты философского творчества, запечатлённые, например, в полемико-эпистемологических трудах, их авторы были глубоко религиозными людьми и свои трактаты сочиняли в религиозных целях [Щербатской 1988: 298–299, примеч. 5], хотя и опосредованных законами жанра, конкретным поводом, уровнем развития школы и *шастры* в тот период, индивидуальной одарённостью и т.д.

Поэтому независимо от того, насколько рационалистичны те или иные тексты и приписываются ли их создателям сугубо мистические творения, делить письменное наследие древнего буддизма на философское и религиозное некорректно, если не ошибочно. Понятие «религиозная философия» целиком включает в себя понятие «буддийская философия», и думается, при таком подходе можно вполне удовлетворительно определить как теоретические значения базисных трактатов систем, экзегетику школ, так и «дотеоретический» смысл ключевых идеологем, принципов, учений, схем рассуждений и т.п., приводимых в сутрах, гимнах, космологических и медитационных зарисовках [Рудой, Островская 1987].

Может показаться, что понятие «буддийская религиозно-философская догматика» предполагает существование двух составляющих буддизма — философской и социально-религиозной. Но подобное расчленение является чисто условным действием, призванным «помочь» историкам философии заполнять лакуны в курсе древней индийской философии. О.О.Розенберг писал: «Буддизм, как эпизод индийской философии, и буддизм, как народная религия, являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю» [Розенберг 1918: 48; 1991: 79].

Современные общеметодологические положения позволяют утверждать, что на каждом этапе деятельности древних буддийских мыслителей различных школ и учительских традиций сказывалось влияние нескольких пластов общественного сознания и различных слоёв буддийского наследия. Проявлялась же эта деятельность полифункционально. Так, лица, скажем, иррационального склада ума могли подвизаться в логико-полемических упражнениях (а в период ученичества даже обязаны были) и быть умелыми архитекторами, ваятелями, миссионерами. В свою очередь, «трезвомыслящие» монахи не могли духовно совершенствоваться без умения «впадать» в транссостояния (участвуя в ритуальных церемониях или медитируя). В течение всего исторического периода древности буддизма одновременно развивались все «старые» виды мышления, которым эта философия обязана своим становлением, однако в отдельных школах происходило не только количественное, но и качественное изменение — появлялись новые виды мышления.

Вероятно, появление любого течения философской мысли, оставившего заметный след в истории культуры, вызывается не менее чем тремя группами причин. Применительно к древнему буддизму к первой относятся составляющие социально-идеологического и культурного окружения *сангхи*; ко второй — особенности внутримонашеского образа жизни с присущей ему системой образования, воспроизводящей учительский способ передачи знания изустно, культовые и другие отличия религиозных общин; к третьей — составляющие психологического свойства, к каковым можно отнести сущностные характеристики откровения Будды, сказавшиеся на природе канонического писания и на неавторитарном отношении как к Слову Будды, так и к мнению наставника.

Все три группы причин, но в разных сочетаниях для каждого исторического периода и конкретного места деятельности буддистов влияли на их экзегезис, на задачи как общинного бытия, так и индивиду-

ального духовного совершенствования ума, речи, деяний, йогической практики. Этим крайне сложным взаимодействием причин, условий, следствий, к тому же постоянно меняющимся, глубоко проникались личности — творцы буддизма с определённым уровнем способностей и начинали действовать самым разнообразным образом (как теоретически, так и практически) в конкретных исторических ситуациях.

На следующей ступени абстрагирования можно говорить уже об определённой автономии философского процесса, ограниченной общим контекстом индийской философии, развитием средств её философского дискурса, предмета философствования и т.д. «Однако, обретая свой собственный предмет, религиозно-философские системы неизбежно обращались к рассмотрению проблем, далеко выходящих за пределы, первоначально обусловленные задачами брахманистской или буддийской экзегезы» [Рудой, Островская 1987: 76].

Обращение к этой ступени, по-видимому, предпочтительнее при обозрении философии древнего буддизма, ибо для того, чтобы учесть влияние всего континуума причин, факторов, условий, уровней и т.д., необходимы специальные исследования для каждого конкретного случая. Ведь в основных источниках — древних текстах — далеко не всегда сообщаются даже имена их творцов, а также авторов многочисленных явных и скрытых цитат. И выяснить эти имена нередко крайне сложно. Историк же надо знать и социальные круги, и «географию» функционирования текстов, и время, и состав творчества и пр.

2. Шесть видов текстовой деятельности. Чтобы разобраться в многофункциональном древнем буддийском наследии, я предлагаю прибегнуть к понятиям «текстовая деятельность» и «виды текстовой деятельности» (лишь частично совпадающими с жанрами литературы). Современные психологи, психолингвисты, культурологи и другие специалисты, на наш взгляд, изучают предметы своих наук через описание феноменов, характеризующихся названными понятиями [Тульвисте 1976: 98–99], заимствованными из терминологии школы «деятельностного подхода» отечественной психологии (Л.С.Выготский, А.Н.Леонтьев, А.Р.Лурия и их последователи), широко признаваемой в мировой науке²².

Объем понятия «текстовая деятельность» применительно к древним буддистам не столько включает в себя объёмы понятий «умствен-

²² См. [Слобин, Грин 1976: 9–15, 167–172, 193–197, 206–208]. Отметим, что понятие «текстовая деятельность» отличается от понятия «языковая активность» (linguistic performance) (там же: 22–23).

ная деятельность», «речевая активность», «религиозное поведение» и др., сколько дает представление о том, что регулировало, ориентировало и даже содержательно определяло те реалии, которые обозначены этими понятиями. Именно традиционное воспроизводство текстов (в условиях монастырской культуры — труд каждодневный, если не ежечасный), стремление руководствоваться ими в поведении, в общении с окружающими и наедине с собой, а также создание новых текстов при возникновении в них экзегетической, дидактической, полемической, социально-идеологической и иных потребностей обеспечивали существование и развитие буддийской философии.

Разумеется, потребность в конкретных текстах, истолковывающих писание в том или ином духе, испытывали реальные потребители. Автор работал, как правило, для определённых адресатов, которых можно подразделить на несколько классов. Они проявляли интерес либо к эзотерической, либо к экзотерической литературе буддистов. Каждому классу предназначался тот или иной вид текстовой деятельности мыслителя, опиравшегося в своем творчестве на писания, признаваемые в данной учительской традиции за Слово Будды. Многогранная работа с последним является главным делом жизни любой религиозной личности, будь то «Слово» Лао-цзы, Конфуция, Моисея, Иисуса или Мухаммада.

Следовательно, *первым* основополагающим для определенной группы учителей и учеников видом текстовой деятельности являлось редактирование известных им сутр и составление комментариев к ним. Эта экзегетическая работа, сопровождавшаяся заучиванием текстов и обсуждением сделанного предшественниками, обеспечивала трансляцию буддийского знания с IV в. до н. э. «Обычное наставление ученику-монаху: „Постоянно произносить речения Будды наизусть, быть готовым к проверке учителем этого знания, проповедовать и объяснять Законоучение“ (Чулавагга, VIII, 7, 4). Некоторые ученики делали упор на заучивание положений Закона, другие — текстов сутр, Винаи, а также на мастерство проповедников (Махавагга, IV, 15, 4)» [Mookenji 1974: 448]²³.

Второй вид соответствовал культово-обрядовой стороне жизни монахов, составлявших практические наставления к ней, уставы пове-

²³ В Махаяне работа со Словом Будды стала главным способом накопления духовных заслуг, см. «Ваджра-ччхедика Праджня-парамита сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» [Алмазная сутра 1993: 124, 127, 131 и др.; Андросов 2000а: 619–621, 624–626 и др.].

дения, сочинявших ритуальные песнопения, гимны-моления и вырабатывавшие способы духовного совершенствования сознания. В этих текстах отразились результаты ритуального, медитативно-йогического опыта, а также канонизации различных моделей поведения первоучителей. «Только монахам (*бхиккху*), обладавшим высокими способностями, давали уроки медитации (четыре *Jhānas*)» [там же]²⁴.

Третий вид текстовой деятельности формировал буддийскую шастру разных видов — науку по описанию, адекватную интерпретации и классификации содержания сутр. В такого рода теоретических занятиях буддисты вырабатывали свои методологические подходы изучения тех или иных тем как собственной проблематики, так и общеиндийской. Здесь мыслители, философы закрепляли за терминами значения понятий той или иной школы мысли (*никая*) и на их основе создавали особые учения, подходы или особые интерпретации доктрин из сутр. Плоды этой деятельности зафиксированы в систематических трактатах и кратких очерках основных положений школы (*карики*). «Из дошедших до нас трактатов самые ранние относятся к III–II вв. до Р. Хр.» [Розенберг 1918: 45–46; 1991: 77]. Такое понимание шастры свойственно отечественной буддологии [Розенберг 1918: VI, 39, 43–48, 52–63]²⁵.

Четвёртый вид сопровождал полемическую активность, породённую изначальным полирелигиозным соперничеством буддизма с брахманизмом, джайнизмом, шраманскими течениями. Первые образцы полемики с оппонентами содержатся уже в самых ранних сутрах (см. в переводах В.К.Шохина из «Дигха-никаи» [Шохин 1998: 219–296]). Позднее идейные споры между буддийскими школами, а также буддистов с небуддистами стали яркой приметой философской жизни в древней Индии. Диспуты нередко проходили в присутствии царей, обставлялись пышным ритуалом. Монастырю, победившему в споре, гарантировалась материальная поддержка в виде щедрых дарений [Васильев 1857: 67–68].

«Буддийская и брахманистская системы образования равное внимание уделяли эффективности метода дискуссии. Буддизм был даже более прозелетическим. Жизненный путь Будды-учителя — это посто-

²⁴ См. также [Пятигорский 1968]. В качестве образца махаянского текста см. «Чатух-става» («Четыре гимна Будде») Нагарджуны [Андросов 1995а; 2000а: 412–450].

²⁵ См. также [Madhyanta-Vibhanga 1936: IV–V]. В качестве образца махаянской шастры см. «Махаяна-вимшика» («Двадцать строф о Великой колеснице») Нагарджуны [Андросов 1995б]. Переводы других его аналогичных трактатов см. [Андросов 2000а: 339–399].

янные споры и дискуссии с представителями других школ мысли или ответы на вопросы учеников... Буддисты регулярно съезжались на соборы для обсуждения различных своих доктрин. Местами таких важных диспутов, которыми была отмечена культурная и религиозная жизнь в те дни, были общественные залы, называемые в палийских текстах *Santhāgaras* или *Samayappavādakasālās*. Буддийская литература много внимания уделяет правилам поведения на таких дискуссиях и собраниях *сангхи*. Самый ранний труд об этом — „Катха-ваттху“ (I, 1–69) времён Ашоки» [Mookenji 1974: 452–453]²⁶.

Письменное наследие древнего буддизма донесло до нас огромное число текстов — руководств для диспутов, в которых совершенствовались логико-полемиические приёмы. Как правило, трактаты шастрического уровня содержат признаки и третьего и четвёртого видов текстовой деятельности — позитивную философию, построенную на катафатическом методе, разработанном для третьего вида, и негативную философию апофатического метода. Однако имеются и отдельные «чистые» образцы, т.е. тексты, выполненные одним из методов. К таковым можно отнести, например, полемиические труды махаянской школы срединников (мадхьямиков), основанной Нагарджуной во II–III вв. (подробно о творчестве Нагарджуны под этим углом зрения см. ниже).

Пятый вид текстовой деятельности был связан с выходом буддизма в сферу социальной политики и идеологии древнеиндийских государств, что нашло своё отражение в «Наставлениях» и «Посланиях» разным монархам, в которых буддийские учителя популяризовали свои религиозные, этические, философские и другие положения, восхваляли аксиологию и сотериологию конфессии. Особенно показательна в этом отношении «Ратна-авали раджа-парикатха» («Драгоценные строфы Наставления царю») Нагарджуны [Андросов 2000а: 111–249].

Шестой вид охватывает разные направления проникновения буддизма в индийское искусство и культуру, например строительство храмов и монастырских комплексов (а это тоже, безусловно, тексты); миссионерскую деятельность среди широких народных масс: рассказы паломников, жития святых, мифы, связанные с новыми культовыми персонажами, легенды, предания, истории, буддийские версии фольк-

²⁶ В качестве образца полемиического трактата и одновременно учебника по ведению философских споров с позиций Махаяны см. труд Нагарджуны «Рассмотрение разногласий» (*Vigraha-Vyāvartanī*) [Андросов 1991], а также [Андросов 2000а: 287–338] и ММК, перевод которого приводится в Части второй.

лорных памятников и т.д., а также «буддизацию» комплексов естественных традиционных познаний в медицине, астрологии и т.п.

Последовательность перечисления указанных видов имеет определённое значение: если первые три — сакрально-текстовая, культово-монастырская и учёная виды деятельности — обеспечивали развитие религиозной культуры изнутри, то следующие три — полемика-диалектическая, идеологическая и изобразительно-распространительная — укрепляли взаимосвязи духовных процессов в *сангхе* с ее окружением. Однако, как бы ни стремились буддисты в мистическом порыве выйти из сферы действия естественных законов природы и общества, вся их творческая деятельность, запечатлённая даже в наиболее эзотерических текстах, представляла собой не что иное, как форму общения с мыслителями прошлых, современных им и будущих поколений²⁷.

Здесь уместно привести высказывание Ю.А.Левады, использовавшего результаты школы «деятельностного подхода» в психологии: «В социально значимой регулятивной системе „приобретения“ индивидуального сознания отдельных людей не просто суммируются, но проходят отбор... Лишь в социально значимых семиотических системах преемственность идей, представлений и тому подобных „актов сознания“ выступает как цельная и действующая система регулятивных механизмов; незначительное и внешнее для отдельных индивидов порой оказывается значащим и внутренне необходимым в социальной системе... Социальное значение, „смысл“ поступков отдельных людей могут быть поняты только в соотношении их с системой жизнедеятельности общества в целом. Учёт этого обстоятельства весьма важен при рассмотрении религиозных систем. Вот почему социальное сознание не просто количественно, но принципиально отлично от индивидуального... В процессе мышления человек оперирует с социально значимыми семиотическими системами и употребляет соответствующие правила и операции, которые в принципе не контролируются им и лишь отчасти могут быть осознаны... Анализ социальной природы любой мыслительной деятельности приводит к постановке вопроса о типах мыслительной деятельности; последние выступают перед нами как типы хранения и преобразования информации в семиотических системах» [Левада 1965: 56–58].

Опираясь на исследования как психологов, так и лингвистов, психолингвистов [Слобин, Грин 1976: 182–215], я полагаю, что примени-

²⁷ Опыт конкретного анализа шести видов текстовой деятельности на примере одной махаянской школы (мадхьямики) II–IV вв. см. [Андросов 1990: 52–67, 84–133, 142–159; 1997: 87–89; 2000a: 35–46; Androssov 1986–87; 1989], а также в следующей главе.

тельно к древнему буддийскому монастырскому социуму корректнее говорить о типах не мыслительной, а текстовой деятельности, в которой, кстати говоря, и производился отбор результатов работы «индивидуальных сознаний».

2

Критерии аутентичности и тройственная мудрость

С самых ранних времён буддийские монахи с большим вниманием относились не только к теориям экзегезы и саморефлексии, но и к их метатеориям, т.е. предметам, непосредственно касающимся текстовой деятельности. Богатейшие материалы по этому поводу собраны выдающимся бельгийским буддологом Э.Ламоттом.

1. В ответ на вопрос, как отличить одни тексты от других, когда и первые и вторые приписываются их носителями Будде, были созданы *критерии аутентичности*. Согласно канонической «Махападеша-сутре» («Сутре о великих авторитетах, или о достоверности»), «текст, признаваемый за Слово Будды, должен основываться на авторитете самого Будды, быть формально узаконенным общиной, одним или несколькими учёными-старейшинами, а также находиться в гармонии с доктринальными писаниями (*сутрами*), дисциплинарными сборниками (*винаями*) и духом буддийской философии» [Lamotte 1985: 4].

Интерпретаторская деятельность тоже регулировалась правилами, известными по «Чатух-пратисарана-сутре» («Сутре четырёх прибежищ»), составленной, по-видимому, на рубеже нашей эры и дошедшей до нас в нескольких версиях на санскрите и китайском языке. Эти правила таковы: «1. Опора на Законоучение (*Дхарма*), а не на личность. 2. Опора на значение, а не на букву. 3. Опора на сутру точного значения (*нитартха*), а не на сутру условного значения (*неяртха*). 4. Опора на непосредственное (интуитивное) знание, а не на рассудочное дискурсивное знание» ([там же: 5, 21], см. также ДС, LIII [Андросов 2000а: 521–525]).

Согласно источникам, первый пункт следует понимать таким образом: о принадлежности того или иного текста к буддийской доктрине нужно судить, опираясь не на мнение авторитетной личности (как поступают неопиты и ученики), а на собственное зрелое знание Учения (*Дхармы*). Относительно второго пункта источники единодушны: значение, смысл текста гораздо важнее его речевого выражения, но

оно также должно быть правильным и годным для понимания; те же монахи, которые ограничиваются запоминанием текстов, не стремясь вникнуть в их смысл, в значение терминов и фраз, не достигнут цели (Маджджхима-никая, I). Неправильно же зазубрив непонятное, они только вредят учению (Ангуттара-никая, II, III). Поэтому комментирование лишь слогов и выражений (т.е. чисто филологический экзегезис), не касающееся содержательной стороны, убивает дух учения и смысл текста (Ланкаватара-сутра) [Lamotte 1985: 5–9, 21–22].

Третий пункт вызвал разногласия среди хинаянских школ. Махасангхики считали, что точные значения присущи всем сутрам Будды (*нипартха*), а сарвастивадины говорили, что между ними много противоречий и что сам Будда называл некоторые сутры «неточными» (*анипартха*) [там же: 9–10]. Васумитра (I в.) писал об основных положениях махасангхиков: «Все произнесено ясно; все произнесено в таком смысле, какой имеет» (цит. по [Васильев 1857: 234–235], другие переводы см. [Masuda 1925: 19, 28; Walleser 1927: 27]).

Изложил Васумитра и точку зрения сарвастивадинов: «Все слова Татхагаты произносились сообразно Колесу Учения, но не все произнесены ясно, не все произнесены в том смысле, какой имеют, т.е. не все сутры произнесены с точным смыслом» (цит. по [Васильев 1857: 251–252], соответствующие переводы см. [Masuda 1925: 52; Walleser 1927: 43]).

Итак, у буддистов одним из способов классификации текстов было членение их на *nītārtha* и *neyārtha*, т.е. *эзотерические и экзотерические*. Нагарджуна в «Ратна-авали» (II, 8–9) об этом сказал так: «Почему Всеведающий (Будда) оставил без разъяснения (проблему), что же происходит в начале и конце мира (*loka*)? [Ответ на] это сокрыт в глубинах Законоучения (*dharmagambhīra*), которые суть тайна (*guhya*) для обычного человека (*prthag-jana*)» [Андросов 2000а: 168–169]. Согласно Р.Кимуре, *guhya-yāna* — одно из ранних названий Махаяны, о чем автор «Махапраджня-парамита-упадешы» пишет следующее: «Есть два рода буддийских доктрин. Одна — эзотерическая (*guhya*), другая — экзотерическая (*vyakta*). В эзотерической, проповедуемой только для *бодхисаттв*, говорится, что лишь они обретут реальность, которая вне рождения и смерти» (цит. по [Kimura 1927: 16 и 57]).

Принадлежавший к мадхьямикам автор «Махапраджня-парамита-шастры» (III–IV вв.) попытался снять разногласия: «Законоучение будд необъятно, как океан. В зависимости от способностей существ оно излагается различными способами: иногда в нём говорится о существовании, а иногда — о несуществовании, о вечности или постоянстве,

о страдании или блаженстве, о самости или не самости. Иногда оно учит стараться быть трояко действенным (телом, речью и умом), что предполагает активное участие всех благоприятных *дхармо*-частиц [в деятельности потока сознания], а иногда учит, что все частицы [потока сознания] внутренне бездейственны. Таковы многочисленные и разнящиеся друг от друга учения. Услышав о них, невежественный человек считает их искажёнными; мудрец же, проникшийся тройственным Законоучением, знает, что все слова Будды являются истинным Законом и не противоречат друг другу. Тройственное учение есть учение Сутра-питаки, Абхидхарма-питаки и Шуньяты (махаянские сутры. — В.А.). Человек, который проникает в тройственное Учение, знает, что положения Будды не противоречат друг другу. Постигается это силой Совершенной Мудрости (*праджня-парамита*), которая не страшится никаких препятствий, когда приступает к освоению учений Будды. Кто же не овладел искусством Праджня-парамиты, тот будет сталкиваться со многими противоречиями при истолковании Законоучения. Если он следует только учению Абхидхармы, он впадёт в крайности утверждения сущностей. Если он следует учению Шуньяты — в крайности отрицания сущностей. Если же он следует учению „Сутра-питаки“ — впадёт либо в крайности утверждения, либо в крайности отрицания» (цит. по [Lamotte 1944–1980. Т. 2: 1074, 1095]).

Согласно этому же трактату, в сутрах точного значения намёки очевидны и легко понимаемы, а в сутрах условного значения они таковыми лишь кажутся и требуют пояснений [там же, т. 1: 539–540; Lamotte 1985: 12]. По мнению автора, различие значений проистекает от того, что Будда не стеснял себя в употреблении слов, прибегал к загадочным выражениям и менял способы изложения, один из которых был безусловным (*парамартхика*), а три других — относительными (*самврити*).

Первый из относительных — мирской (*лаукика*), когда он говорил языком обычных людей; второй — личностный (*пратипаурушика*), когда «Будда старался приспособить свое учение к интеллектуальным и моральным возможностям (*ашайя*) слушателей. С теми, кто не верил в жизнь после смерти и считал, что всё исчезает со смертью, он обсуждал вопросы бессмертия и пророчествовал о том, что их ждёт в различных мирах (Ангуттара, I). Пхалгуну, который верил в вечность самости, он учил несуществованию личности... (Самьютта, II). Можно сказать, что это противоречие, но на самом деле это лишь искусные средства (*упайя*)». Третий — точка зрения врачевателя (*пратипакшика*), согласно которой он похотливых учил созерцанию на разлагаю-

щемся трупe, а мстительным рекомендовал практиковать добротолубие (*майтри-читта*) [Lamotte 1985: 16; 1944–1980. Т. 1: 26–46].

Поздние махаянисты, переосмысливая творческое наследие раннего буддизма, расценили все виды деятельности в Хинаяне как условные (*неяртха*). Так, по «Сандхи-нирмочана-сутре», первый поворот Колеса буддийского Учения представлял собой только *неяртху*, а второй и третий (становление Махаяны и Ваджраяны) являли одновременно и *неяртху*, и *нитартху* [Iida 1980: 38]. Прасангика-мадхьямики же считали второй, или праджня-парамитский, поворот только *нитартхой* [там же: 36, 48].

Эти суждения уже проникнуты сектантским духом собственного превосходства, которое творцы Махаяны проявляли постоянно (см. [Kimura 1927: 57–68]). Школы Хинаяны отвечали им примерно тем же. В системе культурных ценностей древней Индии наличие потайного сакрально-культового ядра текстов, описывавших особенности данной религиозной практики, воспринималось как гарантия того, что знатоки текстов способны научить верующих освобождению. Умение проникать в глубины Учения отождествлялось с мастерством погружения в подлинную реальность. Поэтому понятно стремление буддийских лидеров обвинять идейных противников в отсутствии у них текстов, совершенно непостижимых для мирян.

В «Прасанна-паде» Чандракирти (VII в.) выразил мадхьямиковское отношение к рассматриваемой проблеме цитатами из двух махаянских сутр — «Акшаямати-нирдеши» и «Самадхи-раджи». Согласно первой, в сутрах, проповедующих Путь освобождения (*марга*), использована неопределённость значений терминов, а в проповедующих плод освобождения (*пхала*) — точное [значение], именно они учат такой цели, как обретение сознанием пустоты (*шуньята*). Аналогичная мысль высказана в «Самадхи-раджа-сутре»: наставления Будды о пустотности — отличительный признак сутр точного значения, когда же речь идет о личности, существе, человеке и сходных предметах, то это сутры неопределённого значения [Prasannapada 1903–1913: 43, 44].

Однако в сутрах Махаяны уже следующего поколения, ставших базисными для йогачаров, например в «Сандхи-нирмочана-сутре», положения мадхьямиковской негативной диалектики высшей цели рассматриваются как тексты условного значения (*неяртха*), а сутрами точных значений (*нитартха*) стали считаться тексты, наставляющие той же цели путем позитивных суждений [Katz 1983: 118].

Э.Ламотт подметил, что избираемые буддистами критерии весьма субъективны: каждая школа полностью признает те тексты, доктри-

нальные положения которых не противоречат ее тезисам, и наоборот, считает условными другие сочинения [Lamotte 1985: 13]. Полемика по этому предмету разгорелась в *сангхе*, по-видимому, со времен собора в Вайшали (IV–III вв. до н.э.) и с тех пор не прекращалась.

Напомню, что последнее правило «Чатух-пратисарана-сутры» гласит: не дискурсивное, а непосредственное знание является прибежищем, опорой. В «Бодхисаттва-бхуми» (IV в.) говорится: «*Бодхисаттва* придает большое значение знанию (*джняна*) достижения (*адхигамы*), а не только рассудочному знанию (*виджняна*) предметов учения (*дхарма-артха*), доступных и слушающему (*шрута*), и размышляющему (*чинта*). То, что должно быть познано посредством знания, порождённого созерцанием (*бхавана-майи*), не может быть распознано средствами познания ни слушающего, ни размышляющего. Наиглубочайше постигнув учения, поведенные Татхагатой, он уже не спорит, слушая, и не отвергает» [там же: 18, 24].

2. Здесь речь идет уже о знаменитой буддийской концепции *тройственной мудрости, или трех уровней понимания буддийских истин и путей освобождения*. «Первые два являются мирскими (*лаукика*) и омраченными (*сасрава*) дискурсивным сознанием (*виджняна*), ибо в своём профанном бытовании они остаются осквернёнными желанием, ненавистью и мраком ума. Мудрость слушающего (*шрута-майи-праджня*), передаваемая через устное обучение, принимает буддийские истины на веру и находится в согласии со Словом Будды. Такого рода мудрость позволила Сихе (Ангуттара-никая, IV) сказать: „Я не верю, что подавание приносит плод здесь, внизу, но я знаю, что подающий родится на небесах, я знаю это от Будды“. Объект такого познания — слово (*нама*) или буква, т.е. то, как выразился Будда.

Мудрость размышляющего (чинта-майи-праджня) является личным и осмысленным пониманием буддийских истин, он постигает их значение, смысл (*артха*), а не только букву. Лишь опираясь на собственное понимание, монахи в „Маджджхима-никае“ (I) могли заявить: „Если мы говорим то или это, то не из уважения к Будде, но потому, что мы сами признали, увидели и поняли это“.

Эти два первых уровня мудрости (*праджня*), будучи диалектичными по природе, остаются испорченными заблуждением, они практикуются как подготовительные упражнения (*прайога*) мирянами, которые еще не ступили на Путь, ведущий к нирване. Они имеют лишь временную ценность и после применения должны быть отброшены. „Махавибхаша“ (гл. 42 и 81), а также „Абхидхарма-коша“ (VI) сравнивают первую мудрость с пловцом, за которого постоянно хватается не

умеющий плавать; вторую — с тем же помощником, за которого плохой пловец держится иногда. Тот же, кто овладел третьей *праджней* — Мудростью, возникающей в качестве плода из медитативного созерцания (*бхавана-майи*), подобен сильному пловцу, пересекающему реку без всякой помощи.

Мудрость созерцающего (*бхавана-майи-праджня*) не является больше дискурсивным сознанием (*виджняна*), а есть подлинное знание (*джняна*), непосредственное постижение буддийских истин (*сатья-абхисама*); будучи далёким даже от намёка на заблуждение, оно трансцендентно (*локоттара*) и не омрачено (*анасрава*). Его неожиданное обретение знаменует вступление на Путь к нирване, а за аскетом признается звание святого (*арья*). На стадии тренинга (*шайкша*), продолжающегося на пути медитативного созерцания (*бхавана-марга*), этот святой постепенно освобождается от всех страстей, которые ещё могут сосуществовать с неомрачённой *праджней*. Однако она приведёт его в конце концов к архатству...

Мудрость (*праджня*) имеет в качестве своего объекта вечные законы взаимозависимого происхождения феномена (*пратитья-самутпада*) и их общие признаки: непостоянство, страдание, бессамость, пустотность и, наконец, утверждение нирваны. Будучи подготовленной верой и размышлением, неомрачённая *праджня* превосходит их отчётливостью видения и прямо овладевает объектом. Она создаёт простой и совершенно необходимый инструмент истинного экзегезиса» [там же: 19–20].

Таким образом, в учении о тройственной мудрости со всей очевидностью отразилось, сколь пристально относились древние буддисты не только к сущностным проблемам текстовой деятельности, но и к способам ее осуществления через процессы творческого познания и духовного самопознания, тесно увязанные с аксиологией и сотериологией. Всё это стало прекрасной питательной средой для буддийской догматики, которая уже с середины III в. до н.э. начала приобретать социальную значимость и идеологический вес. Думается, её с полным правом можно охарактеризовать, как и философию в античном мире, царицей всех наук. Неслучайно многим знаменитым мыслителям древнего буддизма приписываются труды из областей естественного и прикладного знания (биологии, медицины, алхимии и даже металлургии). Поэтому всякое ограничение понятия «буддийская философия» эпитетами: рационалистическая, полемическая, теоретико-аналитическая, дотеоретическая и т.д. — уместно лишь в узкоспециальном плане исследования, в котором рассматривается ее частный аспект.

3

*Является ли древняя буддийская
религиозно-философская догматика
детищем только индийской культуры?*

Условия возникновения и развития древней буддийской догматики можно считать даже более благоприятными, чем, например, древнегреческой философии, поскольку становление первой происходило как в тесном контакте, так и при соперничестве с богатыми брахманистскими традициями, со множеством других течений религиозно-философской мысли, зарождавшимися в Индии с VI–V вв. до н.э., например с джайнизмом. По-видимому, состояние постоянной полемики было одной из причин того семантического, синтаксического и прагматического родства между различными направлениями и школами буддийской догматики, предстающей из источников гораздо целостнее древнегреческой философии, несмотря на то что творцы последней пользовались одним языком, а буддисты несколькими.

И это притом, «что системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся главным образом в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, даёт нам право говорить о „буддизме“ вообще как о характерном буддийском мировоззрении в том же смысле, как мы говорим о „христианстве“, несмотря на то, что оно тоже разбито на ряд враждующих направлений» [Розенберг 1918: IV–V; 1991: 46]²⁸.

Автор этой цитаты О.О.Розенберг — блестящий представитель отечественной буддологии — не указал здесь, что тождественность ядру

²⁸ О времени возникновения буддизма и проблемах изучения его раннего периода см. [Андросов 1995; 2000: 10–16, 52; 2001: 15–26, 460–465], где обосновывается дата *паринирваны* Шакьямуни Будды, который первую проповедь произнес в начале IV в. до н.э. Тем не менее в этом разделе чаще всего приводится традиционная хронология. Объясняется это тем, что большинство авторов обсуждаемых здесь работ ещё не знали о последних достижениях буддологии в определении даты *паринирваны* Будды.

доктринальных ценностей обеспечивалась различными течениями буддийской мысли благодаря занятиям учителей и учеников с каноническими писаниями как на ранней, так и на зрелой стадии религии. Хотя буддизм не знал единого канона, а палийские сутты по составу и содержательно весьма отличаются от сутр Махаяны и тантр Ваджраяны, тем не менее традиционная трансляция знания путём экзегетической работы и других видов текстовой деятельности сохраняла и некую умопостигаемую инвариантную основу, благодаря которой тексты соперничающих школ, даже будучи переведёнными на языки, далёкие от индийских (китайский, тибетский, монгольский), оставались буддийскими по сути и оказывали совместное влияние на культуру новых, в том числе развитых (к примеру, китайской) цивилизаций. Поэтому ныне на этих языках мы имеем единые буддийские канонические собрания, включающие как бы всю индийскую мудрость, т.е. все индийские тексты, известные их собирателям.

Тезис о том, что древняя буддийская догматика — продукт преимущественно индийской культуры, по-видимому, не вызвал бы возражений, если бы не правомерность постановки трёх вопросов.

Во-первых, как расценивать в данной связи творчество мыслителей Шри-Ланки? Действительно, место этой страны в буддийской истории весьма значительно. Буддийская традиция не прерывалась там со второй половины III в. до н.э. В I в. до н.э. ланкийцами, как уже указывалось, был записан первый буддийский канон на пали, представляющий собой литературу школы старейшин — *тхеравады* (сан.: *стхавиравады*).

Однако в древности и раннем средневековье эта школа имела на Шри-Ланке лишь ответвление, тесно связанное с материковыми центрами буддийской учёности, представители которой, как, впрочем, и сторонние свидетели (например, Сюань Цзан, посетивший в VII в. монастыри острова во время своего путешествия по буддийским обителям Центральной и Южной Азии), не усматривали никакой специфики в *тхераваде*. Напротив, последняя всячески доказывала своё «индийское первородство», т.е. что именно её линия преемственности вероучителей является прямым и наиболее ортодоксальным выражением учения Гаутамы Будды.

Правда, то же самое утверждали представители всех школ буддизма — в полном соответствии с принципами религиозной аксиологии, согласно которым ценны не новизна идей, доктрин, культов, а их традиционность, преемственность, старшинство. О тесной связи ланкийской *тхеравады* с общеиндийской можно судить также по следующим

фактам. Все писания палийского канона созданы в Индии, как и многие постканонические сочинения (к примеру, «Милинда-паньха»). Крупнейший философ тхеравадинской школы Буддхагхоша (V в.) пришёл на остров уже авторитетным мыслителем. Наконец, если вспомнить данные Сюань Цзана, то из 36 800 монахов-*стхавиров* на Шри-Ланку приходилось только 20 000 [Mookerji 1974: 523], причём уже в древности многие из них были *тхеравадинами* лишь по уставу (Пра-тимокше и Винае), а по религиозно-философским воззрениям — махаянистами [Bechert 1985: 52].

В III–IV вв. на острове активно действовали другие школы Хинаяны и Махаяны, которые соперничали с *тхеравадой* и порою по популярности даже превосходили ее [Buddhism 1975: 163].

Таким образом, ни принципиальные установки буддистов, ни исторические факты не позволяют обособлять религиозно-философское творчество мудрецов со Шри-Ланки от индийского буддизма в древности. Однако признание этого не должно препятствовать поиску ланкийской специфики в идеологии сингальских хроник «Дипавансы» (IV в.) и «Махавансы» (V в.) [Bechert 1978: 5–8], а также в народных «буддизированных» культах и т.д. Очевидно, в древних этнокультурных комплексах философия испытывала воздействие этносоциальной психологии в значительно опосредованном виде.

Во-вторых, правомочно поставить вопрос, оказала ли древнегреческая философия влияние на развитие буддийской мысли? Хорошо известно, что со времен Александра Великого индийская цивилизация в течение нескольких веков имела тесные контакты с греческой, особенно на северо-западе и западе Южно-Азиатского субконтинента. Явные следы греческого воздействия свойственны, например, скульптуре гандхарской школы буддийского искусства [Пугаченкова 1982: 31–39, 43, 53 и др.; Бонгард-Левин, Ильин 1985: 592–595]. Отдельные учёные считают возможным говорить о заимствовании буддистами, особенно махаянскими школами мысли, если не аристотелевской логики, то по крайней мере элементов софистики, общих принципов формально-логических построений, диалектической аргументации [McEvilley 1982: 3–36; 1980: 181–193; 1981: 141–164]. Некоторые из них даже считают, что буддийская Праджня-парамита (богиня Совершенной Мудрости) восходит к греческой Софии, а также находят основания писать о «дравидо-александрийском культурном синтезе» [Conze 1978: 2]²⁹.

²⁹ По мнению Г.Хакмэна, многие доктринальные идеи Махаяны возникли под влиянием греко-скифского мира [Hackmann 1982: 50–55], с чем согласиться невозможно.

Не углубляясь в достаточно сложные проблемы компаративистики, стоит отметить, что предпочтительнее подход, когда упор делается на изучение причин и условий возможного проникновения инокультурных идей, а не на констатацию априорного «влияния». Так, свидетельством интереса греков к буддизму может служить «Милинда-паньха», в которой повествуется о диспуте греческого царя-философа Менандра, правившего в Западном Пенджабе (Сиалкот) в конце II в. до н.э., с монахом Нагасеной [Вопросы Милинды 1989]³⁰. Исследователи не выявили очевидных серьёзных заимствований (идеи, подходы) у античных философов, а потому всякие моменты сходства целесообразнее объяснять параллелями в развитии двух цивилизаций, как то и делают крупнейшие буддологи мира, в том числе Ф.И.Щербатской [Щербатской 1988: 250–253; Stcherbatsky 1932: 114–118, 141–145, 175–180 и др.].

Даже касаясь общеиндийского наследия — источника, из которого буддийские мыслители действительно много почерпнули, — не стоит впадать в крайности, присущие высказываниям пионеров отечественной науки: «Буддизм развивался не столько из собственных начал, сколько под посторонним влиянием, перенимая у других, вводя или переделывая их идеи у себя» [Васильев 1857: 14].

Быть может, греко-римская философия повлияла на буддийскую мысль в более глубоком смысле, например стимулировав ее своим принципиальным свободомыслием. Однако последнее явилось изначальным импульсом буддизма. Ибо примкнуть к этому течению могли лишь те, кто мог думать иначе, чем предписывалось брахманской идеологией. Канонизированный путь Гаутамы Будды: сначала последовательное освобождение от брахманистских и шраманских учений, затем создание нового, неавторитарного умозрения, способствующего достижению абсолютной свободы — *нирваны*. Согласно этому умо-

³⁰ Есть даже не очень обоснованное мнение, что первая версия этого буддийского текста была на греческом языке [Pobozniak 1986: 508]. В плане методологии ценно следующее наблюдение: «Представляется целесообразным искать следы греческого влияния в „Вопросах Милинды“ не в области философских концепций или жанровой формы, но в той области, в которой две генетически чуждые философские традиции, представляющие разные культурные миры, встречаясь на уровне устного общения, скорее всего могут действительно позаимствовать что-либо друг у друга, а именно в области техники философской аргументации» [Васильков 1989: 100]. Учёные говорят как о «присутствии греческой культуры» в данном индийском трактате [Вопросы Милинды 1989: 44–53 и др.], так и о существенном воздействии буддизма на греческих философов, например на Пиррона [Nanjivako 1985: 319–340].

зрению, ради духовного освобождения нужно отказаться от свободы в социальной, культурной, нравственной и даже умственной сферах, стать монахом (*бхикиу*), все жизненные проявления которого строго регламентированы. Аналогичные взгляды исповедовали стоики, первоучитель которых Зенон из Китиона (336–264 гг. до н.э.) жил после походов Александра. Но и это вовсе не значит, что идея обретения свободы через безжеланность и бесстрастность была заимствована стоиками из буддизма.

В-третьих: может быть, догматику древнего буддизма обогатили китайские монахи? Да, к V в. эта религия в Китае укоренилась настолько, что стало возможным возникновение буддийских общин и обществ (например, «Белого лотоса»), а также первой местной школы «Чистой земли». Так её назвали в 402 г. 123 приверженца Будды Амитабхи, когда вместе со своим учителем Хуэй-юанем (334–416) принимали обет стремиться к возрождению на небе Сукхавати. Их руководитель преимущественно занимался проблемами политического и идеологического обоснования *сангхи* [Комиссарова 1987], но в 30 его работах затронута и философская тематика. Правда, соответствующие разделы интересны в большей степени тем, что иллюстрируют пути проникновения индо-буддийских учений в сознание человека китайской культуры, способы трансляции их семантики и т.д. [Robinson 1978: 99–114, 181–205].

То же самое можно сказать и относительно трудов китайских учеников Кумарадживы (344–413) — основателя школы *саньлунь* («Трёх трактатов»), аналога индийской *мадхьямики*. Вклад его последователей Сэн-жуя (352–436) и Сэн-чжао (374—?) [там же: 115–161, 206–232], а также Хуэй-юаня в буддийскую философию состоял в первых попытках её, если можно так выразиться, китаизации. Прежде всего отсеивались некоторые фундаментальные проблемы индийской философии: причины и следствия, времени, условий существования, логического вывода, достоверности познания и др., по-видимому чуждые уже установившимся в Китае формам философского дискурса. В русле последних упор делался на социально-этическую и созерцательно-медитативную стороны «мудрости западных стран». В то же время множество индийских текстов самых разных жанров, переведённых на китайский язык, не нашли продолжения в собственно китайской литературе, если не считать таковыми отдельные стилистические попытки подражания [там же: 114, 122, 154–161].

Всё это свидетельствует о том, что первые шаги древней буддийской догматики в Китае (а тем более в Корее, лишь познакомившейся

в конце IV в. с буддизмом) свелись в целом к ученичеству и адаптации³¹. Перед китайскими мыслителями стояли задачи усвоения буддийских идей, принципов, приёмов дискурса и приспособления их к религиозно-философскому контексту своей культуры.

4

*Древняя и средневековая историография
религиозно-философской догматики
буддизма*

История изучения буддийской религиозно-философской догматики началась задолго до серьёзного знакомства с ней первых европейских учёных — венгра Чомы де Кёрёш, француза Э.Бюрнуфа, русского В.П.Васильева, консультировавшихся с монахами, знатоками текстов в конце 20-х — 40-е годы XIX в., авторов обзорных работ по буддизму, его литературе, а также переводивших религиозно-философские и историко-философские трактаты. Судя по всему, буддисты интересовались своей историей всегда. Древнейший дошедший до нас систематический труд такого рода создал Васумитра (I в.). Он собрал предания и детально разбирал последовательность формирования 18 ранних школ (*никая*) буддизма и расхождения их во взглядах (перевод труда Васумитры см. [Васильев 1857: 222–258; Masuda 1925: 1–28; Walleser 1927: 1–77]).

Буддийские учёные Индии периодически возвращались к истории своей конфессии. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть труды таких мыслителей, как Бхавья (VI в.) [Rockhill 1972: 181–196; Walleser 1927: 78–93], Винитадэва (VIII в.) [Bureau 1956: 167–191], Бодхибхадра (IX–X вв.), Мокшакарагупта (XI–XII вв.) [Kajiya 1966: 139–151] и др. Однако эта тема занимала сравнительно немного места в их полемико-энциклопедических штудиях. В то же время подлинный расцвет историко-философского творчества был характерен для тибетского буддизма. Принципы классификации, результаты и методы исследования мудрецов Тибета находят всё большее применение в современной науке, по мере того как их сочинения (*сиддханты*) переводятся и анализируются³².

³¹ Сказывалось и то, что в III–VI вв. буддизм в Китае воспринимался через даосизм. См. [Zürcher 1982].

³² Изучение этих сочинений начал В.П.Васильев, кратко изложивший многотомный труд Кунчен Джемъян Шадбы [Васильев 1857: 258–335]. Из последних монографиче-

Основой большинства средневековых периодизаций догматики индо-буддийской философии является махаянская идея «трех поворотов Колеса Учения». Начало первому, естественно, положила проповедь Гаутамы Будды, от учеников которого пошли цепочки преемственности, или «учительских» традиций, позднее сгруппированных по 18 школам *шраваков* (букв. «слушателей»), большинство из которых в махаянскую эпоху получили общее название *вайбхашики* (см. с. 000). Последняя вместе с *саутрантикой*, возникшей в III–IV вв., входила в единое религиозно-философское направление *Хинаяны* (Малая колесница). Второй и третий повороты соответствуют появлению учений *мадхьямиков* и *йогачаров*, толковавших уже новые циклы сутр — сутры *Махаяны*, или Великой колесницы [Mittal 1984: 34–38].

Другие точки зрения представлял Кунчен Джамьян Шадба (1648–1722): «Некоторые тибетцы причисляют *йогачаров* к *яне пратьек* (*pratyeka-yāna*. — В.А.), а Гунь-шэй мхань-бо, относя *саутрантиков* к *вайбхашикам*, полагает всего только три школы (в соответствии с тремя *янами*, или периодами проповеди); другие, напротив, полагают пять школ, отделяя *ватсипутриев* от *вайбхашиков*. Если впоследствии *шраваки* (т.е. представители *Хинаяны*. — В.А.) и были снисходительнее к учению Махаяны, то тем не менее первоначально они смотрели на последователей её как на внешних еретиков. Махаянисты говорят, что они столько же буддисты, как и *шраваки*, потому что почитают своим учителем Будду, потому что их учение не в противоречии с сущностью его учения и не отходит от его основ, которыми обуславливается буддизм» [Васильев 1857: 262, 264–265].

Религиозные мыслители индуизма также знали о четырёхчастном членении буддийских школ на *вайбхашику*, *саутрантику*, *мадхьямику* (или *шуньяваду*) и *йогачару* (или *виджняна-ваду*) [Sarva-siddhanta 1909: 9–18; Sarva-darshana 1961: 14–35]. В определённых целях они могли либо объединять родственные школы, например *вайбхашику* и *саутрантику* в *сарвастиваду*, как то сделал Шанкара (IX в.) в своём комментарии к «Брахма-сутрам» [Исаева 1988: 151], либо вообще представлять буддистов одной системой религиозной философии (*даршана*, *сиддханта*), как поступили Джаянта Бхатта (IX в.) [Nyaya-Manjari 1978: 57–65, 119, etc.] и джайн Харибхадра (IX–X вв.) в «Шад-даршана-самуччайе» [Антология 1969: 139–141].

Итак, мыслители раннего средневековья прибегали к схеме буддийской религиозно-философской догматики, выработанной их маха-

ских работ, содержащих переводы с тибетского фрагментов *сиддхانت* или их кратких вариантов, см. [Guenther 1976; Iida 1980; Mittal 1984].

янскими современниками и зафиксировавшей ее состояние в IV–V вв., поскольку ранее ещё не было *йогачары*, а подшколы начали возникать позднее. Однако следует сразу же оговориться, что данная четвёрка систем догматики буддизма является историко-философской абстракцией, созданной постфактум. Ибо в реальности школы не имели никакого организационного единства, а представители тех цепочек преемственности учителей, которые позднее были объединены одним названием, нередко даже не знали о существовании друг друга. Кроме того, и в средние века и ныне учёные продолжают спорить о принадлежности тех или иных трудов, тех или иных философов к определённой школе, потому что для буддистов всегда была естественной проповедь примирения, согласия, чему в любомудрии служили объединяющие синкретические взгляды.

Тем не менее полемика в буддизме II–V вв. вызвала глубокие изменения в самой природе религиозно-философского дискурса, оказала необычайно плодотворное воздействие на формирование развитого понятийного аппарата, концепций познания, критериев знания и истинности, систем доказательства, вывода, опровержения и т.д. — одним словом, всего того, что способствовало созданию в VI в. теории буддийской логики и эпистемологии, отцом которой средневековые историки зовут Дигнагу.

Тибетские учёные-монахи образно отразили в своих трудах и эту перемену, но уже не мифологемой об очередном повороте Колеса Учения, а представлением о шести светилах буддийской мысли: Нагарджуна и Арьядэва — основоположники *мадхьямики*, Асанга и Васубандху — *йогачары*, Дигнага и Дхармакирти — создатели *праманавады*, или теории достоверного познания. К сожалению, эти труды не добавляют ничего нового о раннем периоде буддийской догматики, в основном пересказывая известное Васумитре, Бхавье и другим индийцам. Сведений о том периоде сохранилось сравнительно мало, хотя действовавшие тогда цепочки учительских преемств, традиционно подразделявшиеся на 18 школ, продолжали активно соперничать с Махаяной вплоть до VIII–IX вв., имели свои монастыри на всей территории влияния индийской культуры, их миссионеры доходили до Китая, где переводились отдельные тексты этих школ.

Очевидно, что организационная структура буддизма в виде учительских традиций была запрограммирована изначально. В «Махавагге» (I, 55) от лица Будды говорится: «Я позволяю, о монахи, учёному сведущему *бхиккху* посвящать двух новичков или столь много, сколь он способен руководить» [Vinaya-Pitaka 1997: 83]. По мнению Р.К.Му-

керджи, такие «группки учителей с учениками соединялись в *вихару* — федерацию монастыря, связанную единым дисциплинарным уставом и правилами общежития» [Mookerji 1974: 406]. Он считает, что к принципам федеративного устройства относились: независимость и достаточность каждой отдельной группы учителя с учениками; регулирование отношений между этими группами; создание законов, управляющих всеми как единым целым и объединяющих всех его членов [там же: 407].

В общем-то из этой структуры исходили авторы тибетских историко-философских трактатов, особенно когда они останавливались на взглядах учителей новых ответвлений внутри четырёх школ, их интересовавших. Кроме того, к достоинствам тибетцев следует причислить и чрезвычайное внимание к особенностям терминологии школ, нюансам полемики между ними. Всем этим колоссальным фондом буддийской учёности можно смело пользоваться современным специалистам, и стоит лишь сожалеть, что до сих пор он крайне мало изучен.

Однако и при чтении этих трудов не покидает чувство некоторой неудовлетворённости, проистекающее отнюдь не из непривычности для европейца иного языка науки, иных критериев познания, относительно низких оценок рационалистической философии на пути религиозного освобождения, а скорее из некоей искусственности объяснений, даваемых тем кардинальным изменениям, которые происходили в истории буддизма и его религиозно-философской догматике, лёгкости, с какую средневековые мыслители прибегали к мифологизации перемен, не стремясь отыскать причин внутреннего или внешнего характера.

Для европейски образованного читателя это может показаться странным хотя бы уже потому, что изначально буддийские мудрецы придавали огромное значение именно проблемам причинности. Правда, и в древности, и в средневековье их пристальный интерес был направлен преимущественно на связи в дхармических процессах, т.е. на анализ микроуровня осознания того, что происходит в мыслительной, вербальной, психофизической деятельности индивида. Макроуровень же осознания культуры подвергался в основном мифопоэтическому осмыслению, особенно в космологии и в многочисленных учениях о сверхъестественных явлениях, а также собственно религиозно-культовых предметах.

Закономерности же религиозно-философского дискурса в истории буддизма, причины возникновения, развития, упадка последнего в Индии, внешние воздействия на него — всё это осталось вне интересов тибетских учёных. Историю догматики они понимали лишь как исто-

рию цепочек преемственности учителей, поэтому для них Махаяна восходит ко времени Гаутамы Будды, а не к рубежу нашей эры: «После ухода (*паринирвана*) Учителя Махаяна развивалась в мирах богов (*дэва-лока*) и драконов (*нага-лока*). Считается, что она стала преобладать и во многих других землях (*двина*). На Джамбудвипе (т.е. на земле. — В.А.) она также практиковалась *бодхисаттвами* различных уровней (*бхуми*), йогинами тантры и теми, кто давал тайные обеты. Они передавали её, наставляя подвижных учеников. Но из-за чрезмерной популярности школ *шравака-яны* Махаяна пребывала в бездействии долгое время. Затем пришёл великий мудрец (*маха-пандита*) Сарахапада, который проповедовал главным образом это учение (*Махаяну*), а также учение, известное как тайная тантра. После него пришли Второй Будда Нагарджуна и Асанга» [Mittal 1984: 37].

Вероятно, мифические обоснования единовременного старта «трёх Колесниц» религии, т.е. Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны, и их движение по многим мирам буддийской вселенной покоятся на принципах традиционной учёности, согласно которым всякое новое (в умопостигаемой сфере) должно иметь старые корни, т.е. его провозвестникам нужно показать, что это не их выдумки, а древнее знание, переданное им почитаемыми существами. Другими словами, чтобы укрепиться среди социально ценностных знаковых систем того времени, новому учению следовало подыскать себе достойную родословную, включающую имена самых популярных религиозных персонажей. Кроме того, проповедникам «коренных текстов» нового течения приходилось, очевидно, доказывать подвижнической деятельностью нескольких поколений, что их книги суть Писание, или Слово Будды.

5

Преодоление европоцентризма

Современного же буддолога, в отличие от средневекового, интересует не только что, как и почему так думали древние мыслители, но и когда это было, какое влияние они испытывали и какое воздействие оказывали их труды. Кроме того, его внимание привлекает вопрос о том, как соотносятся результаты древнего буддийского философствования с общеиндийским и общемировым. Не менее важны для учёного проблемы, касающиеся природы буддийской философии, направлений её развития в логико-понятийной, мифопоэтической, мистической и иных сферах.

В силу расхождения целей, подходов, критериев и т.д. в историко-философском творчестве средневековых мыслителей и нынешних учёных ответы на поставленные вопросы последним приходится искать самим. И западные ученые создали, строго говоря, совершенно иную историю буддизма и его философии (а не догматики), уделяя несравненно больше места проблемам, занимающим их. К сожалению, не обошлось и без значительных перехлёстов, когда буддийские учения, категории и пр. объяснялись не столько истолкованием текстов, сколько подменой буддийских понятий европейскими. Причем изрядная доля пренебрежительного отношения к буддийской культуре, идущего от поры христианского миссионерства, нередко мешала учёным вести культурный диалог и не позволяла охватить взглядом богатство и ценность буддизма для мировой цивилизации.

Хотя ещё в 1918 г. О.О.Розенберг предупреждал: «Не следует стремиться к изложению системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчёркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет своё установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина — один европейский, другой буддийский — даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными» [Розенберг 1991: 81–82].

Сложившуюся в науке ситуацию точно отразил Н.И.Конрад: «Научный европоцентризм всегда таит в себе опасность механического перенесения категорий, открытых в истории и культуре стран Запада, на явления, наблюдаемые в истории и культуре стран Востока. Мы прилагаем к оценке философских идей Востока обозначения, сложившиеся в философской науке у нас, в Европе, такие, например, как материализм, идеализм, рационализм, интуитивизм, мистицизм, критицизм, монизм, плюрализм и т.д., даже не подумав всерьёз о том, подходят ли вообще эти обозначения к тому, что мы хотим обозначить ими; не лучше ли обратиться к тем обозначениям и характеристикам, которые выработаны научной мыслью там же — на Востоке; не соответствуют ли именно эти обозначения природе и содержанию обозначаемых ими явлений. Во всяком случае, первое, что мы должны сделать, — это обратить самое пристальное внимание на эти обозначения, постараться понять их из них самих, как они сложились в истории философской

мысли в данной стране. Надо полностью учитывать, что и в Индии, и в Китае в древности и в средние века существовала не только богатая, всесторонне развитая философская мысль, но и наука о философии со своей терминологией, своей технической номенклатурой» [Конрад 1972: 24, 26–27].

В то же время нельзя не согласиться и с тем, что научное изучение иной культуры (особенно её древних этапов) вряд ли возможно без теоретического багажа собственной, как исключается для учёного и состояние *tabula rasa* при обращении к инокультурным вещам. Конечно, недопустимо смешивать различные системы соотносительных понятий, аксиологических принципов и пр., но ясно и то, что современному учёному не обойтись без определённого изменения рисунка ткани буддийской религиозно-философской догматики, диктуемого не только иными социокультурными ценностями, уровнем знаний учёного, но и языком современной науки.

Более того, история буддологии XX в. демонстрирует, что и учёные Востока, в том числе буддийские монахи, прибегая к языку науки, волей-неволей изменяют стилю философствования, обозначениям, схемам традиционной учёности [Андросов 1986а: 278–294]. Однако в отношении некоторых проблем изменение перерастает в измену, — и нынешняя позиция становится прямо противоположной той, какую занимали мыслители древнего и средневекового буддизма, например в случае с идеей Бога-творца [Андросов 1986: 235–256; 1985а: 130–152]. По-видимому, в отличие от христианских миссионеров XVIII–XIX вв. современные буддийские (кстати, имеющие опыт около двух с половиной тысяч лет) пошли иным путем: они не просто терпимо относятся к ценностям западной культуры, но и готовы включать их в свою систему, как они поступали и в прошлом при распространении буддизма в иных цивилизациях.

Атмосфера диалога культур способствует освобождению буддологии от всевозможных стереотипов как европоцентризма, так и востокоцентризма, хотя проявления того и другого можно встретить в литературе даже наших дней. Тем не менее эта отрасль знания, особенно по отделу древностей, достигла известных успехов в интерпретации понятийных систем, истолковании текстов, описании историко-философских процессов, раскрытии семантики языка буддийской философии, в освещении её специфики и схожести с любомудрием греко-латинян и Запада. Изучению философского творчества древних буддистов способствуют доступность многих источников и их переводов, а также текстологические и культурологические исследования.

Приятно осознавать, что в преодолении крайностей оценочных суждений о философии древнего буддизма существенный вклад внесло отечественное востоковедение. Так, Ф.И.Щербатской считал, что «принципиальные линии развития индийской философии проходили параллельно тем линиям, которые хорошо известны изучающим европейскую философию» [Madhyanta-vibhanga 1936: IV].

Его ученик О.О.Розенберг писал: «Буддизм отнюдь не отличается какой-либо особенной неясностью и неопределённостью, которую в нем иногда находили; в нем нет вовсе „странности интеллектуального ландшафта“, о которой говорил Уоррен; он отнюдь не является каким-то таинственным учением, якобы не имеющим аналогий в европейском мышлении, как думают некоторые буддисты только потому, что они не знакомы с историей европейской философии. Ни в буддизме, ни в индийской философии вообще мы не встречаем проблем, которые бы по существу для нас были непонятными и странными; однако те же известные нам проблемы рассматриваются индусами с иных точек зрения, они иначе комбинируются, иначе освещаются. Вот в этом смысле индийская философия, когда она будет раскрыта во всех деталях, несомненно, дополнит и обогатит результаты европейского философского мышления» [Розенберг 1918: X; 1991: 49].

То обстоятельство, что буддизм противопоставлял себя брахманизму, привело к тому, что многие сходные философские проблемы получили в них противоположные решения, и эта конфронтация явилась одной из причин развития обоих религиозно-философских направлений в течение более чем полутора тысяч лет.

6

Обоснование периодизации буддийской религиозно-философской догматики

Весьма важен вопрос об основаниях периодизации истории буддийской религиозно-философской догматики и о том, какие причины обусловили её деление на древнюю (IV в. до н.э. — V в. н.э.) и средневековую (начиная с VI в.). Подавляющая часть историков индийского буддизма явно или неявно следует традиционному учению о «трех поворотах Колеса Учения», выделяя три периода: ранний (или хинаянский), махаянский, поздний (или йогачаровский). Первый из них иногда делят на два: «чистой Хинаяны» и «смешанной Хинаяны» [Dutt

1930: 1–40]. Исследователи буддийской философии отмечают также отдельные этапы образования школ религиозной мысли (см., например, [Розенберг 1918: 37–40; Thomas 1953: XVI; Frauwallner 1956; Buddhism 1975; Kalupahana 1976]).

В такого рода периодизациях учитываются лишь количественные накопления конфессионального и умозрительного планов, а также изменения в интерпретации растущего корпуса идей и в истолковании текстов. Не соблюдается в них единообразие оснований для выделения периодов: если первые два связываются с зарождением всего буддизма и буддизма Махаяны, то третий — с неким торжеством Махаяны.

«В истории буддийской философии можно установить три больших периода. Период так называемой чистой *Хинаяны* и её разветвлений, т.е. древнейший буддизм; период возникновения *Махаяны* и борьбы её с *Хинаяной*; период победы и *расцвета Махаяны*. Второй период начинается около начала нашей эры. В противоположность учениям *вайбхашиков* и родственных им систем появляются новые течения, критические нападки и попытки новых формулировок; это — период Нагарджуны и Ашвагхоши, заканчивающийся деятельностью Васубандху и Асанги. В это время философия *Хинаяны* продолжает развиваться и процветать; она достигает высшего развития у Сангхабхадры и в сочинениях Васубандху в первый период его деятельности.

В Индии этот период ознаменован развитием не только буддизма, но и брахманизма. В этот период сосуществования самых различных философских направлений *Махаяна* еще не имеет перевеса над *Хинаяной*, мистицизм не преобладает над рационализмом. Создателями догматического фундамента для третьего периода являются Асанга и перешедший от *Хинаяны* к *Махаяне* Васубандху. Наступает период победы *Махаяны*, которая, в свою очередь, начинает развиваться, дробясь на ветви и секты» [Розенберг 1918: 37–38; 1991: 72–73].

К достоинствам периодизации О.О.Розенберга, на мой взгляд, относится её не слепое следование традиционной, согласно которой Асанга и Васубандху совершили «третий поворот Колеса Учения». Русский же ученый полагал, что их творчество, наряду с творчеством Сангхабхадры (VI в.), характерно для текстовой деятельности второго периода (см. также [Stcherbatsky 1930–1932, vol. 1: 3–14]). С историко-философской точки зрения их труды более походят на писания Нагарджуны и Арьядэвы, чем на сочинения Дигнаги и Дхармакирти (VI–VII вв.).

Первым и, пожалуй, единственным учёным, чётко сформулировавшим качественные отличия трёх периодов истории индо-буддийской

философии, был Ф.И.Щербатской. По его мнению, «на протяжении всех этих периодов буддизм оставался верным своей центральной концепции динамического безличного потока существования. Но дважды в его истории — в I и V вв. н.э. — интерпретация этого принципа радикально менялась, поэтому каждый период имеет свою собственную новую центральную концепцию» [Щербатской 1988: 56].

Во второй период «буддизм отказался от идеала Будды — человека, полностью исчезающего в лишённой жизни нирване, и заменил его идеалом божественного Будды, царящего в нирване, исполненной жизни. Он отказался от эгоистического идеала личного спасения и заменил его идеалом всеобщего спасения любого живого существа. В то же время в своей философии буддизм перешёл от радикального плюрализма к не менее радикальному монизму. Эта перемена, по-видимому, совпала с глубинными процессами, происходившими в брахманских религиях Индии, где в ту же самую эпоху начали утверждаться культы великих национальных богов, Шивы и Вишну, причём утверждение этих культов происходило на основе монистической философии. Фундаментальной философской концепцией, с которой начинался новый буддизм, была идея реального подлинного, высшего бытия, или конечной реальности — реальности, лишённой каких бы то ни было отношений, независимой и ничем не обусловленной реальностью в себе» [там же: 60].

Далее Ф.И.Щербатской называет качественные отличия этого периода [там же: 62]. Вернувшись, в отличие от О.О.Розенберга, к традиционному членению буддийской истории и связывая начало третьего периода с именами Асанги и Васубандху, он даёт чёткое определение его сущности: «В полном соответствии с духом нового времени было отброшено прежнее осуждение всякой логики, и буддисты начали проявлять живой интерес к логическим проблемам. Острый интерес к логике, который к концу этого периода стал подавляющим и практически вытеснил другие аспекты теории буддизма, и является первой характерной особенностью третьего периода истории буддийской философии» [там же: 64].

Нельзя не отметить в наблюдениях Ф.И.Щербатского ту мысль (несмотря на их излишнюю категоричность, известное абстрагирование от действительной истории текстовой деятельности и пристрастие к европейскому языку науки), что в третьем периоде не только произошло изменение способа интерпретации центральной концепции буддизма (в его понимании), но и возникла потребность в эпистемологии, включающей в себя и теорию достоверного познания посредством

самоанализа, принятого в буддизме изначально в иных контекстах (см. также [Шохин 1998: 121–130]).

О.О.Розенберг тоже считал VI в. переломным в связи с «расцветом Махаяны». В чём же он выражался, если концептуальные, методологические и конфессиональные изменения происходили и раньше и позже? Конечно, можно было бы указать на социально-экономические, политические успехи буддизма, на рост монастырей, расцвет искусства и т.д. Но все это лишь благоприятные условия, а не причины интеллектуального прорыва буддистов в сферу философии познания, их глубокого интереса к логике.

В поисках таких причин моё внимание привлекли записи китайских буддистов, путешествовавших по Индии перед VI в. (Фа Сянь — 399–411 гг.) и после него (Сюань Цзан — 629–645 гг., И Цзин — с 672 г.), особенно в той их части, где авторы касались проблем образования и текстовой деятельности в буддийских монастырях. Так, Фа Сянь в монастырях Северной Индии не нашёл ни одной книги по Винае, так как знания передавались изустно [Fa-Hien 1886: 98; Фа Сянь 1990: 341–342]³³. Он обнаружил лишь две рукописи необходимых ему священных текстов на Востоке Индии, откуда, вероятно, пошла письменная литература буддистов на санскрите [Mookenji 1974: 497–498], которым, кстати говоря, Будда палийского канона *тхеравады* не рекомендовал пользоваться (Чулавагга, V, 33, 1) [там же: 449].

Сюань Цзан же застал совершенно иную картину. Монастыри больше походили на школы-университеты с развитой системой начального и высшего образования. Там с семи лет детей учили «великим шастрам пяти наук»: грамматике, искусствам, медицине, логике (*хету-видья*, или *ньяя*) и религиозно-философской догматике (*адхьятма-видья*), т.е. «метафизическим и полемическим трудам великих мастеров *абхидхармы*» [Watters 1904–1905, vol. 1: 158]. Высшее же образование подразумевало специализацию в той или иной традиции экзегетической литературы, обрамлявшей своды писаний каждой отдельной школы Хинаяны и Махаяны [там же: 226, 292, 297, 322]. Причём в крупных университетах-монастырях преподавали учёные-монахи нескольких течений философской мысли и даже не буддисты ([там же: 319], а также [Watters 1904–1905, vol. 2: 100, 108]).

Весьма важно и то, что основной формой обучения являлась *работа с текстами* (прежде всего письменными). Именно она составляла главное содержание теоретической, умственной, духовной,

³³ О рукописном деле среди буддистов см. [Воробьева-Десятовская 1988: 20–45].

миссионерской и т.д. деятельности. Тексты по-прежнему заучивались, и учителя заставляли отыскивать в них глубинный смысл, но особое место в системе образования получила подготовка диспутантов, т.е. лиц, способных защищать положения определённой религиозно-философской школы в учёных трактатах и публичных дискуссиях [Watters 1904–1905, vol. 1: 162]. Последние рассматривались и как экзамен готовности учёного-монаха, и как проверка аргументов и доказательств отдельной учительской традиции или даже школы, а победа в полемических баталиях гарантировала материальную поддержку общине монахов, расширение контактов с другими буддийскими общинами Индии [Mookerji 1974: 533–534].

Не забывали в университетах-монастырях о нравственном и духовном росте студентов, о чём подробно сообщает И Цзин, как и о том, что учиться в них могли и небуддисты, а также непосвящённые послушники [там же: 540–546].

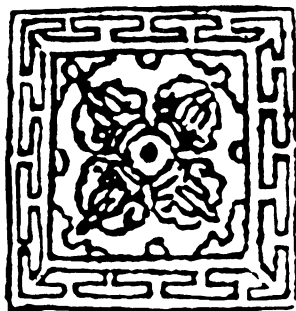
Таким образом, монастыри несли уже не столько религиозно-доктринальные, сколько воспитательно-образовательные, культурные, научные и другие функции. Монастырские общины стали средоточиями высокой учёности и глубокой духовности, творческими коллективами поэтов (не потому ли Бхартрихари много раз возвращался в монастырь? [Бхартрихари 1979: 7]), художников, мыслителей, философов-энциклопедистов. Это превращение монастырей в университеты происходило, по-видимому, в конце V–VI в. Очевидно, что именно новая система образования вызвала к жизни эпистемологию Дигнаги и другие сдвиги в философской сфере.

Знаменателен и тот факт, что в исследованиях современных психологов, психолингвистов, этнопсихологов подчёркивается кардинальное значение перехода от несистематического обучения учителем в полудомашней обстановке к систематическому образованию детей в школе. В результате такого перехода в их сознательной жизни совершается качественный скачок: вербальное мышление обретает способность пользоваться научно-понятийными формами, предпочитать силлогизмы и логические рассуждения, а не обыденные суждения, научную достоверность высказываний и их конструкцию, а не авторитарную, а также общепринятую истинность и т.д. (см. [Тульвисте 1976: 94–102; 1978: 97–102; Запорожец 1978: 250–255; Давыдов, Маркова 1978: 297–316; Слобин, Грин 1976: 184–196], а также богатые библиографические разделы в этих работах).

В случае с индийским буддизмом VI в. было бы совершенно неверным говорить, что до того его религиозно-философская догматика не

имела логической экспликации или находилась на дотеоретической стадии, как нельзя утверждать и отсутствия в ней саморефлексии, содержательного анализа усваиваемого знания и прочих отличий, свойственных сознанию родоплеменных и дописьменных обществ. Поэтому, думается, и подъём буддизма поры расцвета Махаяны был совершён отнюдь не вдогонку за соперничающими конфессиональными культурами, а в опережение их. Ответным шагом индуизма стало, с одной стороны, усиление *адвайта-веданты* Шанкары, а с другой — прогресс в поздней *ньяе*.

Всё это убеждает нас в наличии причинной связи между изменениями в системе образования буддистов и развитием логико-понятийного знания, а также систематизации на его основе всей религиозно-философской проблематики, нашедшей отражение в создававшихся в тот период фундаментальных энциклопедических трудах, называвшихся *санграхами* («собраниями»). Именно поэтому VI век является для нас границей между древней и средневековой индо-буддийской философией.



III

Творческое наследие нагарджунизма. Тексты и проблемы их идентификации

Текстовое наследие Нагарджуны колоссально, хотя точно определить его состав практически невозможно. Согласно наиболее полному подсчёту ламы Чимпы и Алаки Чаттопадхьяйи, «в Тенгьюре (пекинского издания) около 180 трудов по всем тематическим видам приписывается Нагарджуне» ([Taranatha 1970: 385], см. также [Chattopadhyaya 1972])³⁴. По-видимому, в данном случае в общее число вошли и тексты, авторство которых условно Нагарджуново, т.е. они «подписаны» именами Нага, Нагахвайя и другими, считающимися синонимами Нагарджуны, хотя ниже, в цитируемой книге [Taranatha 1970: 389] приводятся некоторые произведения под этими именами. Возможно, к общему числу произведений Нагарджуны причислены трактаты, авторство которых атрибутируется другим лицам (так, в некоторых каталогах ему приписаны труды Арьядэвы, Шантидэвы и др.), но не учтены его тексты, сохранившиеся только в китайских переводах, а также «Дхарма-санграха».

³⁴ Амалия Пеццали, ссылаясь на это же издание Тенгьюра (Данджура), насчитала только 125 произведений Нагарджуны [Pezzali 1986: 503].

1

*Способы классификации
нагарджунистского текстового наследия
в Китае и Тибете*

Самым ранним исторически засвидетельствованным произведением, соотносимым с Нагарджуной, является «Даща-бхумика-шастра». Это толкование одноименной сутры, которое входило еще в первую китайскую Трипитаку и было переведено задолго до Кумарадживы Дхармаракшей (265–313) [Lamotte 1962: 76; Ruegg 1981: 29, примеч. 67; 1982: 506]. Из упомянутых Кумарадживой в «Житии Нагарджуны» пяти текстов первого мадхьямика два либо не сохранились, либо их трудно идентифицировать по приведённым названиям. Так, ни в одном собрании буддийской литературы нет «Буддха-марга-аланкара-шастры» (5 тыс. строф) и «Махакаруна-упайя-шастры» (5 тыс. строф). В.Раманан предположил, что первая из них опиралась на «Даща-бхумика-шастру» [Ramanan 1978: 34]. Возможно, это просто другие названия известных нам трудов. Нужно помнить также, что перевод Дхармаракши не сохранился.

Сам Кумараджива перевёл на китайский язык четыре Нагарджуновых сочинения:

1. «Махапраджня-парамита-шастру (или -упадешу)», которая часто называется просто «Упадеша» (см. пять томов незавершенного французского перевода [Lamotte 1944–1980]);
2. «Даща-бхумика-вибхаша-шастру» (стихи и одна из прозаических глав которой недавно переведены на английский [Inagaki, 1998]);
3. «Двадаша-мукха (или -двара)-шастру» (полный английский перевод см. [Cheng 1982]);
4. «Мадхьямика-шастру» (полный немецкий перевод см. [Walleser 1912]). Последняя включала в себя строфы Нагарджуны («Мула-мадхьямака-карики») и комментарий Пингалы, хотя его авторство спорно [там же: I–XIII; Robinson 1978: 26–31], поскольку текст очень близок автокомментарию Нагарджуны («Акутобхайя», ср. [Walleser 1911] и ниже в моём переводе с тибетского).

Позже в китайскую Трипитаку вошли еще 20 трудов (нередко в нескольких переводах), приписываемых Нагарджуне. Впрочем, ни один из исследователей не считал этот список полностью аутентичным, не смотря на то, что к большинству текстов писались толкования средне-

вековыми мыслителями [Nakamura 1960: 57–61; Ramanan 1978: 34–37; Robinson 1978: 26–27]. Но японские учёные иногда отказывают Нагарджуне в авторстве, например, «Даща-бхумика-вибхави», руководствуясь сектантскими соображениями (см. [Robinson 1978: 250, примеч. 11]).

В оглавлении (dkar-chag) Тенгьюра издания Дегге 116 отдельных произведений приписано именно Нагарджуне (klu-sgrub, читается: Лудуб). С.К.Патхак составил их полный каталог по следующим разделам:

- А (bstod tshogs) — 19 гимнов,
- Б (rgyud) — 49 тантрических сочинений,
- В (dbu-ma) — 20 трудов по философии мадхьямики,
- Г (mdo 'grel dan 'dul-ba) — 5 текстов в стиле сутр, а также комментарии к ним,
- Д ('dul-ba) — 2 монастырских служебника,
- Е (sprin-yig) — 5 посланий и наставлений,
- Ж (gso-rig) — 2 медицинских трактата в стиле Аюрведы,
- З (bzo-rig) — 2 алхимических трактата о способах продления жизни и омоложения,
- И — 3 наставления в должном поведении,
- К (smon-lam tsnis byad) — 9 культовых руководств [Pathak 1977: 209–223].

Кроме того, учёный приводит еще четыре трактата, приписанных Нагарджунагарбхе (Klu-sgrub snyin-po) — это имя, вероятно, тоже считалось синонимом Нагарджуны [там же: 223].

Относительно наследия последнего, сохранившегося в китайском буддийском каноне, С.К.Патхак отметил, что из 24 текстов, здесь приписанных Нагарджуне, 12 не имеют тибетских аналогов [там же: 205–209].

Если же рассматривать собственно религиозно-философские трактаты ранней мадхьямики, атрибутируемые Нагарджуне, то в Тибете их традиционно подразделяли на три класса:

1. Экзегетические труды, или шастры (*yukti-kāya*), среди которых, в свою очередь, различают (а) толкования сутр, (б) философско-полемиические сочинения, (в) очерки основных положений догматики школы и (г) антологии выдержек из сутр.
2. Гимны-молитвы (*stava-kāya*), используемые как при медитативных упражнениях, так и при отправлении буддийских культов.
3. Проповеди (*kathā-kāya*), среди которых выделяют (а) этико-дидактические послания (*lekha*), (б) религиозно-идеологические

наставления (*parikathā*), (в) нравственно-духовные поучения (*nirdeśa*) (см. [Dietz 1980, В 1: 30–47, 130–159; Ruegg 1982: 509]).

В Тибете существовали и другие классификации письменного наследия Нагарджуны. Так, в XII в. его тексты комментировал и классифицировал тибетский прасангика-мадхьямик Мабыяпа, ученик кашмирского пандита и переводчика Джаянанды. Согласно этому тибетскому мыслителю, «Вьявахара-сиддхи» и «Бодхи-самбхара» — не оригинальные труды основоположника школы, а «просто мудрость прошлых времен». В целом же нагарджунистские сочинения он расписал по трем категориям, каждая из которых соответствовала трём «истинным» течениям «северного» буддизма: *парамита-яне* (тексты, исследующие причину); *Ваджраяне* (тексты, рассматривающие следствие); *эка-яне* (тексты, показывающие, что цель обоих течений одна).

Собрание парамита-яны включало шесть логико-диалектических трактатов мадхьямики, которые учат правильному умозрению. Три текста — «Бодхи-самбхара», «Сутра-самуччая», «Сухрил-лекха» — посвящены прежде всего практике, а «Ратна-авали-раджа-парикатха» — в равной мере и умозрению и практике.

Кроме того, среди шести логико-диалектических трактатов Мабыяпа различал те, которые рассматривали две истины и пустотность: «Мадхьямака-карика» и «Юкти-шаштика», и те, которые проясняли определённые вопросы и устраняли ложное понимание: «Виграха-вьявартани», «Шуньята-саптати», «Вайдаля-пракарана», «Вьявахара-сиддхи». Чандракирти и Мабыяпа считали, что «Виграха-вьявартани» и «Шуньята-саптати» служат дополнениями к «Мадхьямака-карике», поскольку в двух первых текстах отсутствуют посвятельные строфы. Будон (1290–1364) к дополнениям относил также «Вайдаля-пракарану» и «Вьявахара-сиддхи» [Williams 1984: 77–79, 100].

Собрание Ваджраяны содержит труды «позднего» Нагарджуны-тантрика, которого только северные буддисты считали и считают одним лицом с «первым» Нагарджуной — *бодхисаттвой*, жившим, по их представлению, 600 лет. Третий же раздел, условно названный здесь *эка-яной*, представлен единственным сочинением — «Бодхи-читта-виварана». Хотя оно и не принадлежит к тантрическим, автором его мог быть, по Мабыяпе, тот, кто знал два предыдущих собрания, так как в нем цитируется «Гухья-самаджа-тантра» и утверждается, что целью сутр и тантр является достижение предельной *бодхи-читты*, или просветлённого сострадательного сознания [там же: 83–84].

Согласно Будону, деятельность Нагарджуны выражалась в: а) составлении сборника мадхьямиковских гимнов, в которых учение изла-

гается в соответствии со Словом Просветлённого, и шести фундаментальных мадхьямиковских трактатов, которые научают логическим приемам; б) демонстрации учения с помощью сборника цитат «Сутра-самуччая» и методического наставления «Свапна-чинтамани-парикатха», способствующего очищению умов махаянистов и пробуждению святости у хинаянистов. Труд, содержащий принципы поведения домохозяина, называется «Сухрил-лекха», а принципы поведения монахов — «Бодхи-гана».

По Будону, к тантрическим трактатам Нагарджуны относятся «Тантра-самуччая» — краткое изложение теоретического и практического аспектов учения, «Бодхи-читта-виварана» — преимущественно теоретическое сочинение, «Пинди-критта-садхана» — труд по духовному совершенствованию. Его сочинениями по медицине являются «Йога-шатака» и другие, по науке политики — «Джана-пошана-бинду» (для низших чиновников), «Праджня-шатака» (для министров), «Ратна-ава-ли» (теория и практика Махаяны для царей). Кроме того, ему принадлежат «Пратитья-самутпада-чакра», «Дхура-йога-ратнамала», труды по алхимии и прочие, а также комментарии к чужим работам: «Гухья-самаджа-тантра-тика», «Шалистамбака-карика», «Чатур-мудра-ниш-чая» и другим. Учитель Праджнякараматы в комментарии к «Бодхи-чарья-аватаре» сообщает, что Нагарджуна составил еще и сборник правил по монашеской дисциплине (в моём изложении, по [Obermiller 1931–1932, pt. 2: 126–127], опубликовано в [Андросов 1990: 229–230; 2000а: 50–51], см. также в русском переводе [Будон 1999: 210–211]).

В другом разделе своего труда Будон перечислил «шесть главных трактатов Нагарджуны... и Учения мадхьямики:

1. „Шуньята-саптати“ — излагающая теорию относительности всех элементов существования, лишённых крайностей причинности и плюрализма;

2. „Праджня-мула“ (так тибетцы нередко называли ММК. — В.А.) — отрицающая реальность возникновения от *эго* и *не-эго*.

К этим двум работам (следует относиться как к) основным и принципиальным. Следующей идёт:

3. „Юкти-шаштика“ — содержащая логическое подтверждение (теории);

4. „Виграха-вьявартани“ — опровержение возражений противников;

5. „Вайдаля-сутра“ — демонстрирующая методы диспута с противниками и логиками (вообще), и

6. „Вьявахара-сиддхи“ (не переведена на тибетский язык, в Данджуре вместо неё „Акутобхайя“), показывающая, что с точки зрения абсолютной истины (есть) несубстанциональность, а с эмпирической точки зрения (есть) мирская практика, и они идут вместе» [там же: 60, 211; Obermiller 1931–1932, pt. 1: 50–51].

Обилие текстов, приписываемых тибетцами Нагарджуне, объясняется не только тем, что в этой горной стране заботливо развивали мадхьямиковскую традицию, но и тем, что среди первых миссионеров буддизма в Тибете находились такие крупные мадхьямики, как Шантаракшита и Камалашила. Именно они во второй половине VIII в. построили первый учебный центр буддизма — монастырь Самье, познакомили коренных тибетцев с премудростями своего учения и совершили над ними посвятительные обряды, расширили переводческую деятельность, пригласив для этого некоторых индийских пандитов, и т.д. (см. [Андросов 1981а; 1996; 2000б: 300–326]).

Допустимо предположить, что у них особым авторитетом пользовался нагарджунизм и, разумеется, труды и имя его основоположника. Вероятно, это отложило отпечаток на восприятие индо-буддийской культуры в Тибете: Нагарджуна, согласно традиции, умел всё, знал всё, а потому неудивительна его творческая плодовитость и энциклопедическая образованность.

2

Наследие Нагарджуны на санскрите

На санскрите сохранилось немного религиозно-философских трудов, ассоциируемых с Нагарджуной. Их оригинальные рукописи были найдены в буддийских монастырях Непала, Тибета, Китая, Монголии и в библиотеках индийских раджей нынешнего века. К ним относятся:

1. «Мула-мадхьямака-карика» — «Коренные строфы о Срединности» (чаще употребляемое без «мула-»). Последние критические издания, известные мне, осуществлены К.К.Инадой [Inada 1970], И.В. де Йонгом [Mulamadhyamaka-karika 1977], Д.Калупаханой (первое издание — в 1986 [Kalupahana 1991]), Рагхунатхом Пандея [Madhyamaka-shastra 1988–1989] и Рамчандрой Пандея [Pandeya 1991], к сожалению, в трёх последних изданиях немало опечаток.

2. «Виграха-вьявартани» — «Рассмотрение разногласий». Наиболее поздние критические издания принадлежат Э.Джонстону

и А.Кунсту [Vigraha-vyavartani 1951], воспроизведённые в книге К.Бхаттачарья ([Vigraha-vyavartani 1978], в последнем, четвёртом издании 1998 г. приводится также текст на *деванагари*), а также К.Линдтнеру [Lindtner 1982: 76–86], подробно о тексте и его русский аннотированный перевод см. [Андросов 1990: 115–116, 189–214; 1991; 2000а: 297–338].

3. «Чатух-става» — «Четыре гимна [Будде]». Второй и четвёртый из них опубликовал и перевел на английский язык Дж.Туччи [Tucci 1932], первый и третий — К.Линдтнер [Lindtner 1982: 128–161], а все четыре — Ф.Тола и К.Драгонетти [Tola, Dragonetti 1985; 1995: 113–120], подробно о тексте и его русский аннотированный перевод см. [Андросов 1990: 127–129, 219–222; 1995а; 2000а: 400–450].

4. «Махаяна-вимшика» — «Двадцать строф о Великой колеснице» изданы и переведены Дж.Туччи [Tucci 1956: 201–203], подробно о тексте и его русский аннотированный перевод см. [Андросов 1990: 123–124; 1995б; 2000а: 388–399; 2001: 292–296].

5. «Ишвара-картритва-ниракритир...» — «Опровержение идеи Бога-творца...» издано и переведено на русский язык Ф.И.Щербатским [Щербатской 1904], подробно о тексте и его русский аннотированный перевод см. [Андросов 1985; 1990: 111–112; 2000а: 287–296].

6. «Дхарма-санграха» — «Собрание основоположений Закона» впервые издано К.Касаварой, М.Мюллером и Х.Венцелем [Dharma-sangraha 1885], переведено на тибетский язык современным учёным Гьялцен Намдолом [Dharmasangraha 1988], санскритский текст, тибетский и параллельный русский переводы с исследованием, комментариями и санскритским индексом см. [Андросов 1999; 2000а: 451–608]. В этом «Собрании» Нагарджуна принадлежит, наверное, только смысловое ядро и идея.

Перечисленные рукописи датируются XII в. и более поздним временем. К ним можно добавить сохранившиеся фрагменты «Ратна-авали», или «Драгоценных строф», опубликованные Дж.Туччи [Tucci 1934; 1936] и З.Диц [Dietz 1980а], а в самом полном виде М.Ханом [Hahn 1982]. Об этом произведении, его структуре, особенностях, а также полный русский аннотированный перевод с большей частью комментария Аджитамитры (VII–VIII вв.) см. [Андросов 1989; 1989а; 1990: 64–65, 100–106, 142–159, 218–219; 2000а: 111–286; Androssov 1986]. В 1949 г. В.Гокхале обнаружил в Лхасе манускрипт на санскрите, содержащий неполный текст «Пратитья-самутпада-хридая-карик»,

или «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения», с авторским комментарием (*vyākhyāna* [Gokhale 1955]).

Отдельные фрагменты несохранившихся нагарджунистских произведений на санскрите специалисты извлекают из сочинений других авторов, где они цитировались. К примеру, из «Юкти-шаштики» — «Шестидесяти строф о доводах [разума]» Ф.Тола и К.Драгонетти идентифицировали четыре строфы [Tola, Dragonetti 1983: 96–97], а К.Линдтнер — 12 [Lindtner 1982: 100–116]. Он же нашёл несколько отрывков из «Бодхи-читта-вивараны» [там же: 188–212], а совместно с Й.В. де Йонгом и М.Ханом им были открыты новые строфы из «Ратна-авали», в результате чего установлены 298 и $\frac{3}{4}$ строфы из более чем 500 строф текста (см. [Hahn 1982: 9–10, 25–32]).

Помимо этого учёные предприняли попытки реконструировать санскритские тексты по тибетским и китайским вариантам: Дж.Туччи — «Упая-хридая» [Tucci 1929: 1–32], В.Бхаттачарья — «Махаяна-вимшика» (до того, как была найдена оригинальная рукопись [Mahayana-vimsaka 1931]), П.Патель — «Чатух-става» (тоже до находки древних манускриптов [Patel 1932]), Н.Састри — «Двадша-дварака» [Sastri 1954] и «Бхава-санкранти-шастра» [Sastri 1938]. Ныне некоторые текстологи продолжают такого рода работу. Японский ученый Рюсин Урюцу, например, восстановил вступление и первые 12 строф «Юкти-шаштики» (см. по переизданию Ф.Тола и К.Драгонетти [Tola, Dragonetti 1983: 97–98]). Индийский пандит Рагхунатх Пандейя реконструировал санскритский текст «Акутобхайи» [Madhyamaka-shastra 1988–1989], а тибетский учёный-монах Нгаванг Самтен восстановил несохранившиеся строфы «Ратна-авали» (см. об этом [Андросов 2000а: 116–118]).

3

Современное нагарджуноведение и проблемы аутентичности

Конечно, тысячелетнее развитие мадхьямики только в самой Индии, деление школы на подшколы и более мелкие учительские традиции, изменение культового аспекта в сторону тантризма (см. [Joshi 1987: 240–294]) не могли не сказаться на трансляции ранних текстов. Специалисты в лучшем случае в состоянии устранить ошибки переписчиков или выявить отдельные интерполяции путем сличения различных списков, если таковые имеются. В остальном же процесс

идентификации и хронологизации нагарджунистских трактатов зависит от уровня развития буддологии, от взглядов учёного на религиозно-исторические, философско-доктринальные и другие проблемы. Немаловажное значение имеет также узкая специализация учёного и состав мадхьямиковских текстов, прочитанных в оригиналах и изученных лично им, ибо проштудировать все тексты на древних языках не под силу одному человеку, а ведь надо знать ещё и комментарии, сутры, хотя бы махаянские, труды соперничавших школ, наконец, многочисленные исследования.

Нагарджуноведение — объект комплексных программ, которые должны осуществляться научными центрами, вооружёнными современной электронной техникой. Начало таким экспериментам положено в Японии. По аналогичному пути пошли учёные — тибетские монахи, индийские пандиты и сотрудничающие с ними западные специалисты в Институте тибетологии в Сарнатхе (the Central Institute of Higher Tibetan Studies), возглавляемом досточтимым Самдхонгом Ринпоче. Прочие опыты буддологов за последние 100 лет суть спорадические усилия одиночек, правда трудолюбивых и талантливых. Порой, однако, крайне сложно выяснить, какими критериями руководствовался учёный при определении состава хотя бы только религиозно-философского наследия основателя мадхьямики, т.е. того, что остается за вычетом тантрической литературы и текстов по прикладным дисциплинам, в том числе по науке политики.

Препятствия, встающие перед тем, кто ищет научно достоверные факты и знания, столь огромны, что большинство буддологов и историков вообще избегают обсуждения проблемы. Чаще всего они ссылаются на авторитет китайской Трипитаки или Будона и на интуицию при анализе ранних мадхьямиковских учений, идей, понятий, появившуюся после чтения «Мадхьямака-карики» с некоторыми комментариями. Например, С.Видьябхушана [Vidyabhushana 1978: 253–261], Ф.И.Щербатской [Stcherbatsky 1927: 66], Е.Е.Обермиллер [Obermiller 1932: 4–5], Т.Мурти [Murti 1980: 88–91], Х.Накамуре [Nakamura 1960: 57–61; 1989: 235–243], И.И.Кутасова [Кутасова 1962: 217–218] по тем или иным основаниям решаются выбрать несколько «аутентичных» текстов. Исследователи используют не классификационный список Будона из второй части его «Истории» (приведен выше), а список шести экзегетических трудов Нагарджуны из первой части ([Obermiller 1931–1932, pt. 1: 50–51], тоже приведён выше). В него вошли ШС, ММК, ЮШ, ВВ, «Вайдаля-пракарана», «Вьявахара-сиддхи». Причём последний текст существует только в воспоминаниях и цита-

те из шести строф, приведённой Шантаракшитой в «Мадхьямакаламкара-вритти» (см. [Lindtner 1982: 94–99]). Эти учёные почему-то не упоминают, что и в первой части Будон называет и цитирует также другие Нагарджуновы трактаты [Obermiller 1931–1932, pt. 1: 44, 58, 61–62, 110–112 и др.; Будон 1999: 54, 70 и др.], посвящённые различным аспектам буддийского учения. Иногда их добавляют к списку, как и некоторые сочинения первого мадхьямика из китайского канонического собрания.

Долгое время считалось, что стержневым текстом основоположника махаянской полемической философии является «Мула-мадхьямака-карика», и в зависимости от содержательного, методологического и стилистического сходства с этим трудом выносились суждения об аутентичности остальных работ мудреца. Но *А.К.Уордер* выдвинул серьёзные возражения по поводу махаянской ориентации общепризнанного изначальным трактата: в нём нигде не фигурирует термин «Махаяна», отсутствуют собственно махаянские технические понятия и нет явных ссылок на её источники; напротив, таковые имеются на ряд сутр палийского канона. Автор текста, правда, критикует хинаянские доктрины, но его суждения напоминают положения некоторых постканонических текстов на пали [Warder 1973: 78–83].

Учёный пришёл к текстологически обоснованному выводу, что Нагарджуна знал и принимал Трипитаку, или Слово Будды, в древней форме, отдавая предпочтение «Самьютта-никае», и нападал на схоластические традиции буддийских школ, что вряд ли могло служить поддержкой Махаяне с её новыми сутрами [там же: 84]. В то же время А.К.Уордер не сомневается в существовании нескольких мудрецов, скрывавшихся под именем Нагарджуна, и в махаянской сути других текстов, обычно дополняющих *карики*, а именно: «Виграха-вьявартани», «Шуньята-саптати», «Юкти-шаштики», «Вайдаля-сутры» с «Пракараной», «Сухрил-лекхи», «Ратна-авали» и «Чатух-ставы» [там же: 78; Warder 1970: 375–387]. Два других труда, приписанных Кумарадживой Нагарджуне, он числит за учеником основателя мадхьямики, которого, по его мнению, звали либо Нага, либо Нагабодхи, либо Нагарджуна II [Warder 1970: 388–389, 541].

Разумеется, А.К.Уордера можно упрекнуть, во-первых, в некорректности требования к автору «Мула-мадхьямака-карики» «проявить какие-либо симпатии к махаянистам». Это противоречило бы духу учения о Срединности — «неприятти» ни одной из точек зрения и отказе от своей собственной (ВВ, 29, см. мой последний перевод [Андросов 2000а: 302–311]). Во-вторых, учёный игнорирует цели тракта-

та — разгромить всё, в том числе и собственную систему религиозно-философской мысли. В-третьих, он не придаёт значения тому, что перед нами особый вид текстовой деятельности — универсальное диалектическое руководство по ведению теоретических споров без обнаружения собственной позиции. В-четвёртых, А.К.Уордер умалчивает, что содержание, технические понятия и приёмы «Карики» не противоречат содержанию, понятиям и приемам ранних махаянских сутр. Ревнитель идеи одного Нагарджуны мог бы ещё возразить учёному, что первый мадхьямик создал «Карику» в свой домахаянский период (см. «Житие Нагарджуны» по Кумарадживе [там же: 46–47]), будучи неудовлетворённым буддийскими доктринами Хинаяны, как то следует из житий.

Вместе с тем, если не принимать во внимание теорию видов текстовой деятельности (о которой см. выше, а также [Андросов 1990: 52–67; 1997: 86–94; 2000а: 38–46; 2001: 236–249; Androssov 1986–1987; 1989]), А.К.Уордер прав. Ведь в других сочинениях Нагарджуна продемонстрировал не только «дух учения», но и его «махаянскую букву». Он опровергал положения своих идеологических противников, не забывая о том, что является приверженцем Великой колесницы. Нагарджуна написал также и иные диалектико-полемиические руководства, не занимая определённой позиции, но и не скрывая своих религиозных убеждений, а также упоминал и цитировал махаянские сутры.

А.К.Уордер не единственный, кто сомневается в аутентичности общепризнанных основными трактатов Нагарджуны. Великий бельгийский буддолог *Э.Ламотт* неоднократно высказывался о Нагарджуне и «Нагарджунах». Так, он считал возможным говорить о четырёх буддийских авторах по имени Нагарджуна [Lamotte 1944–1980. Т. I: XI]. Э.Ламотт подробно рассматривал и трудности датировки времени жизни «первого» Нагарджуны, и вопросы, касающиеся аутентичности его трудов, и свидетельства о связях его с Канишкой, Сатаваханами и Нахапаной, и хронологические соответствия между ним и другими буддийскими учителями [Lamotte 1962: 70–77]. В одной из последних своих работ учёный суммировал свои нагарджуноведческие познания так: «Я считаю, что Нагарджуна, основатель мадхьямики, был автором „Мадхьямака-карики“, а также „Юкти-шаштики“, „Шуньята-саптати“, „Виграха-вьявартани“. О времени и месте его жизни сказать ничего не могу. Его небольшие сочинения весьма безличны, это позволяет думать об авторе только то, что он был гениальным диалектиком и полемистом» ([Lamotte 1973: 33], более подробно эта статья разбирается в [Андросов 1990: 14–15]).

Можно упомянуть также голландца *И.Бронкхорста*, который выделяет Нагарджуну — автора «Виграха-вьавартани» и «Вайдаля-пракараны» [Bronkhorst 1985: 126], китайца *Чжэна Сюэ-ли*, относящего к аутентичным лишь «Мула-мадхьямака-карику», «Двадша-двара-шастру», «Виграха-вьавартани» и «Юкти-шаштику» [Cheng 1982: 5]. Последний, думается, несправедлив по отношению к А.Уордеру, утверждая вопреки ему, что раз автор «Двадша-двара-шастры» с первых строф выказывает свою приверженность к основам Махаяны, то его следует считать и автором «Карики» [там же: 1–2]. Но Чжэн Сюэ-ли, конечно, прав, когда говорит, что, коль скоро «Мадхьямака-карика» значится среди трех основополагающих сочинений школы *сань-лунь-цзун* — махаянистов-мадхьямиков Китая, Кореи и Японии, — то и создатель «Карики» принадлежит махаянской традиции, каким бы ни было содержание текста.

Трудно полагаться на мнения и классификации буддийских мудрецов далёкого прошлого. Хорошо известно, что признанным авторитетом является комментатор Нагарджуны *Чандракирти*. В «Мадхьямака-шастра-стути» он перечислил восемь трудов основоположника школы: «Мула-мадхьямака-карики», «Юкти-шаштику», «Шуньята-саптати», «Виграха-вьавартани», «Вайдаля-пракарану», «Ратна-авали», «Сутра-самуччаю» и «Самстути», или «Собрание гимнов» (см. [Ruegg 1981:8]), — памятники различных видов текстовой деятельности. Но в других своих сочинениях Чандракирти цитирует и называет гораздо большее число произведений Нагарджуны.

Здесь нет необходимости излагать все точки зрения на проблему нагарджунистского письменного наследия, остановимся на мнениях, высказанных в работах последних десятилетий. *К.В.Раманан*, например, предлагает разбить трактаты мадхьямика на шесть категорий:

«1. Тексты, представляющие собой критический разбор концепций других школ, прежде всего сарвастивадинской доктрины элементов: „Мадхьямака-шастра“, „Виграха-вьавартани“, „Эка-шлока-шастра“ и „Двадша-мукха-шастра“, а также, вероятно, „Шуньята-саптати“.

2. Тексты в своей основе разъяснительные: „Пратитья-самутпада-хридая-шастра“ — о 12-звенной цепи феноменального существования, которое образует предмет „Мула-мадхьямака-карик“ (XXVI), „Юкти-шаштика“ — небольшой компендиум базисных положений Махаяны; „Бодхисаттва-патхейя-шастра“ — краткое пояснение вех Великого Пути.

3. Комментарии или/и Размышления об устных наставлениях (т.е. *упадеши*): „Махапраджня-парамита-шастра“ и „Даша-бхумика-вибхаша-шастра“ — два важнейших труда этого класса; „Бхавасанкранти-шастра“ и „Арья-дхарма-дхату-гарбха-виварана“ — тоже, по всей вероятности, принадлежат ему; „Вайдалья“, имеющая *сутру* и *пракарану*, — возможно, то же самое.

4. Гимнософическая поэзия: „Нираупамья-става“, „Локатита-става“, „Ачинтья-става“, „Стутьятита-става“, „Парамартха-става“ и „Дхарма-дхату-става“.

5. Письма „Сухрил-лекха“ и „Ратна-авали“.

6. К перечисленным может быть добавлена „Сутра-самуччая“ — „Собрание сутр“» [Ramanan 1978: 36–37].

Таким образом, судя по классификации В. Раманана, нагарджунизм предстаёт в виде системы текстов, зафиксировавших деятельность древних учителей по следующим направлениям: 1) критическая философия и диалектика, 2) религиозная догматика и этика, 3) экзегетика и описание приёмов медитативной и ритуальной практики, 4) молитвенно-культовый аспект религии, 5) религиозное обучение и наставничество, а также идеология, 6) фиксация важнейших положений сакральных текстов Махаяны. Шестое направление представлено только «Сутра-самуччайей», которая есть не что иное, как собрание цитат из 70 махаянских сутр (см. [Pasadika 1982] и перевод с тибетского этого текста, а также его критическое издание Бхиккху Пасадикой [Pasadika 1978–1982; 1989]), активно воспроизводившихся и создававшихся на этапе становления нагарджунизма. Не исключено, что это — своего рода сакрально-текстовый минимум, используемый монахами в упражнениях по мнемотехнике.

Нельзя сказать, что какое-нибудь из названных направлений было в полной мере нововведением ранней мадхьямики. Все они в той или иной степени характеризовали деятельность школ Хинаяны. Новизну и влияние нагарджунизма обусловили два обстоятельства: работа над сводом махаянских писаний и упор на первый и пятый аспекты системы по К.В.Раманану, т.е. на деятельность, обеспечивающую активное участие мадхьямиков в популярных публичных и социально значимых для религии полемических баталиях с мыслителями и учителями других школ (см. [Васильев 1857: 66–72]), и на деятельность по приспособлению идей Махаяны к нравственно-этическому, идейно-политическому и культурному уровню эпохи, причем здесь мадхьямики входили в непосредственный контакт с крупнейшими монархами Индии. Потому понятны успехи школы, её распространение за пределы Южно-Ази-

атского субконтинента, идейно-теоретическое воздействие на йогачару, веданту, Ваджраяну и роль во взаимообогащающей тысячелетней дискуссии со всеми индийскими школами мысли — *даршанами*.

Классификация нагарджунистского наследия, предложенная Д.С.Руэггом, выглядит менее систематизированной, хотя содержит все перечисленные выше виды текстов. К заслугам учёного нужно отнести то, что он подошёл к проблеме с нескольких сторон. Его привлекали тибетская таксономия и трактаты, названные Чандракирти, кстати, тоже по всем шести родам деятельности. По мнению Д.С.Руэгга, раннему периоду мадхьямики и её первому автору должны принадлежать не только те шесть текстов о философской сущности Махаяны, которые назвал Будон и которые приписываются Нагарджуне большинством специалистов, но и другие, свидетельствующие об его организаторском таланте [Ruegg 1981: 8–9]. В целом Руэгг называет и кратко описывает эти труды в таком порядке: «Мула-мадхьямака-карики», «Юкти-шаштика», «Шуньята-саптати», «Вайдаля-сутра (и Пракарана)», «Виграха-вьавартани», «Ратна-авали», «Сухрил-лекха», три коллекции гимнов, «Двадша-двара-шаstra», «Пратитья-самутпада-хридая-карики» с комментарием (*вьякхьяна*), «Бхава-санкранти», «Шалистамба-карики», «Бодхи-самбхара-шаstra», «Даща-бхумика-шаstra», «Сутра-самуччая» [там же: 9–29].

Затем он перечисляет еще ряд приписываемых Нагарджуне китайской и тибетской традициями трактатов, «авторство которых с точки зрения их доктринального содержания неопределённо». Это «Махаяна-вимшика» и «Свабхава-трая-правеша-сиддхи», отражающие позиции мадхьямико-йогачаровского синкретизма, «Эка-шлока-шаstra», «Ишвара-картритва-ниракритир» и «Акшара-шатака», созданная скорее Арьядэвой [там же: 29–30]. Далее Д.С.Руэгг рассматривает собрание молитвенных гимнов, состав которых считает спорным, и «Махапражня-парамита-упадешу», сочинённую, по его мнению, не Нагарджуной I, а Нагарджуной II, жившим, как он считает, не менее столетия спустя после первого, т. е. в начале IV в. [там же: 31–33].

При установлении хронологии мадхьямиковских сочинений учёный неукоснительно придерживается исторического подхода. В контексте данной работы важно, что ранний период школы, именуемый Руэггом «период формирования», приходится как раз на II–IV вв. [там же: 4–57] и охватывает деятельность учеников Нагарджуны — Арьядэвы, Рахулабхадры, Нагахвайи (иначе: Наги или Татхагатабхадры), чьи труды здесь тоже обзореваются. Гимны двух последних авторов содержат уже элементы будущих доктрин, приведших мадхьямику

к синтезу с Ваджраяной, т.е. нагарджунизм нес в себе зародыш позднейших течений индо-буддийской культуры, что предопределило родство мадхьямики и с йогачарой, и с тантрой. Введение этого понятия позволяет оценить богатство раннего мадхьямиковского творчества, подойти научно к проблеме появления в нем ростков средневековых и современных необуддийских учений, избавляет науку от бесплодных споров о том, мог ли автор ММК создать тот или иной текст.

В этой связи целесообразно привести еще один вывод Д.С.Рузгга: «Характеризовать философию Нагарджуны как исключительно негативистскую, а его метод на основании многочисленных положений в ММК и других относительно близких трактатов лишь как апофатический, принимать такой взгляд за единый доктринальный стандарт, с помощью которого должно оценивать аутентичность любого труда, приписываемого Нагарджуне, и заключать, что труд, который не соответствует этому стандарту, не может быть сочинением того же Нагарджуны, — значит, по сути, по крайней мере ставить столь же много проблем, сколько предполагается и решать. Более того, пытаться ответить на вопрос об аутентичности какого-либо текста, руководствуясь доктринальным критерием, который, однако, может быть установлен лишь на основе всего корпуса Нагарджуновых сочинений, — [образовывать] порочный круг.

Таким образом, на современной стадии наших знаний правильное допустить, что мы не обладаем ни филологически определённым, ни доктринально скрепляющим критерием, благодаря которому можно было бы утверждать, что в дополнение к ММК и трактатам, близким им, другие труды, соотносимые с Нагарджуной, во всяком случае некоторые, сочинены автором ММК. Пока же, когда речь заходит об авторстве ряда этих трудов, предпочтительнее говорить о текстах и философских структурах, не пытаясь выдавать одну-единственную ветвь доктрины за философию Нагарджуны» [там же: 35–36].

4

Нагарджуниана Кристиана Линдтнера

Наиболее обоснованная попытка изучения и определения аутентичных текстов Нагарджуны принадлежит известному датскому буддологу К.Линдтнеру. Он аксиоматически строит свою классификацию на ММК, остальные же произведения, традиционно приписываемые Нагарджуне, подвергает анализу, опираясь на два критерия: внутрен-

ний (соответствуют ли они «Карикам» по стилю, предметно-понятийному объему содержания, учению) и внешний (удостоверяют ли их подлинность такие мадхьямиковские авторитеты VI–VIII вв., как Бхавья, Чандракирти, Шантаракшита и Камалашила) [Lindtner 1982: 10].

Сочинения, полностью соответствующие, по мнению К.Линдтнера, указанным критериям, он называет подлинными, а не соответствующие — не подлинными. Если же текст не отвечает данным требованиям целиком или включает цитаты из сочинений, написанных позже Нагарджуны, т.е. интерполяции, то он причисляется к «возможно, не аутентичным». Причём последние подразделяются еще и на «возможно, аутентичные», и на «вероятнее всего, не подлинные».

Первый класс, или подлинные тексты, состоит из ММК, «Шуньята-саптати», «Виграха-вьявартани», «Вайдаля-пракараны», «Вьявахара-сиддхи», «Юкти-шаштики», «Чатух-ставы», «Ратна-авали», «Пратитья-самутпада-хридая-карик», «Сутра-самуччай», «Бодхи-читта-вивараны», «Сухрил-лекхи», «Бодхи-самбхары» [там же: 11]. Именно эти труды Линдтнер анализирует в своей работе и некоторые переиздает и/или переводит. Первые шесть он называет диалектическими, остальные — дидактическими [там же: 23]. Второй класс, или не подлинные тексты, охватывает «Махапраджня-парамита-упадешу», «Абуддха-бодхака-пракарану», «Гухья-самаджа-тантра-тику», «Двадша-двараку», «Праджня-парамита-стотру», «Свабхава-трая-правеша-сиддхи». Третий класс, или сомнительные тексты, подразделяются на а) «возможно, аутентичные» и б) «вероятнее всего, не подлинные».

В подкласс «а» входит «Махаяна-вимшика», причисленная по внутреннему критерию, а также «засвидетельствованный» Шантаракшитой и Атишей ритуальный текст «Бодхи-читта-утпада-видха», «Двадша-караная-стотра» — «явно мадхьямиковский текст»; «Бхава-санкранти», соотносимый Бхавьей с Нагарджуной; «Нираламба-става», приписанный ему же Атишей; «Шалистамба-карики», который Бхавья числит за Нагарджуной, хотя содержание его не совсем раннее мадхьямиковское; «Стутьятита-става», о котором пока неизвестно, цитировали ли его мадхьямики; «Дана-парикатха» — о ней можно сказать то же самое; «Читта-ваджра-става» — подкреплена одним свидетельством; «Мула-сарвастивада-шраманера-карики» — текст основан на Винае муласарвастивадинов, Нагарджуна уже писал на эту тему в пятой главе «Ратна-авали»; «Даша-бхумика-вибхаша» — этот текст, как и «Упадеша», неизвестен индо-тибетской традиции, однако содержание и очень раннее китайское свидетельство делают его вероят-

ным; «Лока-парикша», аттестованный Бхавьей; «Йога-шатака» — излагает классическую медицинскую доктрину, содержательно близкую пассажам из подлинных текстов Нагарджуны — «Ратна-авали» (III, 46), «Бодхи-самбхара» (79), «Сутра-самуччая» (см. пер. Пасадики [Pasadika 1978–1982, № 20: 37], оригинальный санскритский медицинский текст издан Ж.Фийоза [Nagarjuna 1979]), кроме того, Бхавья считал Нагарджуну врачом; «Праджня-данда» — текст по древней политологии (*нити-шастре*), в котором имеется ряд совпадений с «Ратна-авали»; «Раса-вайшешика-сутра» — алхимический труд; «Бхавана-крама» — сочинение об иллюзорности мироздания, или *майя-ваде*, обнаруживающее много параллелей с «Ланка-аватарой», есть свидетельство Шантаракшиты о том, что это труд Нагарджуны.

Подкласс «б» составляют произведения «вероятнее всего, не подлинные»: «Акшара-шатака» скорее принадлежит Арьядэве; «Акутобхайя» («Я считаю его сомнительным, — пишет Линдтнер, — несмотря на то, что в поддержку авторства Нагарджуны существует добрая индийская традиция», и не только потому, что комментарий беден, но особенно ввиду интерполяций из «Чатух-шатаки» Арьядэвы); «Арьябхаттарака-манджуши-парамартха-стути» является просто другой рецензией «Чатух-става» (IV); «Кайя-трая-стотра» написана не нагарджунистским стилем; «Нарака-уддхара-става», по мнению Линдтнера, «не имеет никакого отношения к Нагарджуне»; «Нируттара-става» — слишком беден текст, чтобы быть подлинным; «Вандана-става» — тоже беден; «Дхарма-санграха» — текст махаянский, но без нагарджунистской специфики; «Дхарма-дхату-гарбха-виварана»; «Экашлока-шастра»; «Ишвара-картрита-ниракритир»; «Саттва-арадхана-става»; «Упайя-хридайя» неподлинна, считает К.Линдтнер, потому что автор предложил условные правила полемики, а не метод *прасанги*, кроме того, в Индии неизвестна; «Аштадаша-шуньята-шастра»; «Дхарма-дхату-става»; «Йога-ратна-мала» [Lindtner 1982: 11–17].

Здесь названы, конечно, не все труды, приписываемые Нагарджуне в китайском и тибетском канонических собраниях. Остальные, по словам датского ученого, «недостойны автора 13 подлинных произведений» [там же: 18, примеч. 47].

Хотя предложенные критерии вроде бы строги и продуманны, ряд суждений исследователя вызывает сомнение. Почему игнорируются результаты деятельности Кумарадживы и других индийских пандитов, переводивших нагарджунистские сочинения на китайский язык? Так, «Даща-бхумика-вибхаша» оказалась «возможно, подлинной», а «Упайя-хридайя» — «возможно, не подлинной», тогда как «Упадеша» и «Два-

даща-двара-шастра» вообще поддельны. Но ведь все эти тексты равно не удостоверяет индо-тибетская традиция (т. е. «внешний» критерий), и все они в одинаковой степени отвечают «внутреннему» критерию.

Объяснения К.Линдтнера не выглядят убедительными. К примеру, он уверен, что стихи в трактате «Двадша-двара» сочинены Нагарджуной, поскольку взяты из ММК и «Шуньята-саптати». Ученый даже мысли не допускает, что их автор мог выступить в роли самокомпилятора [там же: 11–12, примеч. 13]. Ведь в «подлинных» произведениях самоцитирование или близкий тексту пересказ — обычное явление (ср. ММК, VII, 9–12 и ВВ, 36–39). Не учтено и то обстоятельство, что полемические трактаты мадхьямики — это руководство по подготовке монахов-диспутантов, принимавшей, естественно, разные формы. Непонятно также, как в число подлинных сочинений могла попасть «Вьявахара-сиддхи», о которой, кроме Шантаракшиты и Камалашилы, не упоминает ни один индийский автор, в том числе Бхавья и Чандракирти, выбранные Линдтнером «свидетелями». Этот текст, таким образом, не отвечает полностью ни внутреннему, ни внешнему критериям. Правда, шесть строф, процитированные Шантаракшитой, действительно по содержанию близки нагарджунизму, но этого мало для решения проблемы аутентичности данного текста в соответствии с выдвинутыми принципами.

Тем не менее датский ученый заявляет: «Я без колебаний признаю данный фрагмент в качестве подлинной цитаты из утерянной Нагарджуновой „Вьявахара-сиддхи“» ([там же: 94], см. также [Lindtner 1983]). Почему свидетели VIII в. здесь признаны более авторитетными, чем свидетели IV–VII вв.? Разве мадхьямики IV–V вв. были знакомы с меньшим числом трудов основоположника школы, чем мадхьямики VI–VIII вв.? Кстати, применительно к последним есть и свои трудности определения авторства [Ruegg 1982: 530].

Думается, вряд ли оправданно пренебрежение культурологическими изысканиями в истории Махаяны. Неясны, скажем, мотивы, по которым датский текстолог включает во второй класс мадхьямиковские, йогачаровские и тантрические работы. Ведь он сам считал, что последние написаны Нагарджуной II — тантриком и *сиддхой* около 400 г. Эти и другие вопросы невольно возникают при чтении книги К.Линдтнера. Не убеждает и ряд соображений автора по третьему классу произведений.

Обстоятельной критике его подхода и специфике исследования Нагарджуновых текстов посвящена статья крупного английского буддолога П.Уильямса. Он же приводит веский довод и против позиции

А.К.Уордера, усомнившегося в махаянской ориентации автора ММК. Тибетская секта *гелуг*, основанная Цонкапой, который опирался на положения Чандракирти, полагала, что нет доктринального различия между Махаяной и хинаянским путем к *архатству* и что разнятся они лишь культово-медитативной практикой и мотивацией [Williams 1984: 99, примеч. 3].

П.Уильямс квалифицирует как несостоятельные внешний и внутренний критерии К.Линдтнера. Первый — в силу отдаленности «свидетелей» во времени, второй — по многим причинам. «В Индии, как и везде, стили часто копировались. Неудивительно, что манера письма великого мастера могла стать образцом для авторов последующих поколений, особенно тех, кто хронологически близок к его эпохе. Более того, сходства в стиле разных текстов даже нужно ожидать, если представители какой-либо школы или традиции обращаются к одним и тем же топикам. Но когда различные топики привлекаются для обсуждения, тогда даже один и тот же автор может явно изменить свой стиль» [там же: 74–75].

Значит, данный критерий не является решающим. Два других пункта, а именно единство предметно-понятийного содержания и доктрины, — небесспорны оттого, что в основу положены ММК, по которым проверяются содержание и учения остальных текстов. Поскольку же «Карики» — труд полемическо-философский, то определять аутентичность трактатов других жанров, в частности собственно религиозных, едва ли допустимо. Если быть строгим в соблюдении внутреннего критерия К.Линдтнера, то Нагарджуна «мог написать только „Мула-мадхьямака-карики“» [там же: 76].

По мнению П.Уильямса, достаточно рискованно судить об аутентичности отдельных логико-философских текстов даже по трудам Чандракирти; он, к примеру, нигде не цитировал ни «Вайдаля-пракарану», ни «Вьявахара-сиддхи», как, впрочем, и Бхавья, хотя эти произведения Линдтнер поместил среди «подлинных». Скептицизм в отношении последнего текста разделяли многие тибетские учёные, и Цонкапа шестым диалектическим сочинением Нагарджуны назвал «Ратна-авали». Согласно Мабыяпе, так же буддийские учителя поступали и раньше, в период непосредственных индо-тибетских контактов [там же: 80–82].

Наибольшие возражения английского учёного вызвало включение Линдтнером в состав подлинных произведений Нагарджуны-мадхьямика «Бодхи-читта-вивараны», где приведена цитата из «Гухья-самаджа-тантры». Датский текстолог и сам признавал, что не может

удовлетворительно объяснить этот факт, но в то же время в авторстве Нагарджуне-тантрику отказал [Lindtner 1982: 183]. Не надо забывать и того, что в «Бодхи-читта-виваране» критикуется еще и *виджнянавада*. К.Линдтнер думает, что Нагарджуна был знаком с ней по «Ланка-аватара-сутре». В связи с этим П.Уильямс сделал важное замечание: «Если даже мы утверждаем, что Нагарджуна знал некую „Ланка-аватара-сутру“, то из этого не следует, что он знал дошедшую до нас „Ланка-аватара-сутру“... Наметилась тенденция забывать, что „Ланка-аватара“ — сутра большая, вполне возможно, что она представляет собой семью текстов, необязательно последовательных; они, вероятно, составлялись в течение длительного периода. Сказать, что Нагарджуна знал „Ланка-аватара-сутру“ по названию, — не значит доказать, что он знал все её сутры и, в частности, что он знал йогачаровские доктрины *читта-матры*. По-видимому, можно утверждать только то, что была версия „Ланка-аватара-сутры“, известная Нагарджуне» [Williams 1984: 90].

Английский буддолог приводит и другие веские доводы против причисления данного текста к аутентичным трудам основателя мадхьямики [там же: 84–89, 94–95]. Согласно П.Уильямсу, значительные возражения вызывает и признание аутентичности «Ачинтья-ставы» — третьего гимна из «Чатух-ставы», как то: отсутствие ссылок на этот гимн в трудах Буддхапалиты, Бхавьи, Чандракирти и осведомлённость автора гимна опять-таки в йогачаровском учении о трех самостоятельных сущностях, или *три-свабхаве* [там же: 93–94]. Для Линдтнера это не составляло проблемы, поскольку он убежден в знакомстве Нагарджуны с «Ланка-аватара-сутрой», где излагается названная доктрина. И он не соглашается из-за этого пересматривать датировку времени жизни Нагарджуны вопреки предложению итальянского буддолога Раньеро Ньюли [Lindtner 1982: 122, примеч. 149].

Мнение П.Уильямса столь обоснованно, что даже находки Бхиккху Пасадиной интересных текстуальных совпадений между строфами «Ланка-аватары» и ММК [Pasadika 1988: 6] не поколебали его.

Обстоятельной критике подвергает точку зрения К.Линдтнера и буддолог из Аргентины Кармен Драгонетти. Касаясь авторства только двух трактатов — «Пратитья-самутпада-хридая-карик» (с автокомментарием) и «Бодхи-читта-вивараны», она подробно останавливается на несостоятельности как внешних, так и внутренних критериев, предложенных датским специалистом [Dragonetti 1978; 1979; 1986]. Возражает против авторства «Бодхи-читта-вивараны» и японская исследовательница Чидзуко Ёсимицу, которая считает, что этот текст был сочинен Нагарджуной-тантриком, жившим позднее VIII в. [Yoshimizu 1988].

5

*Нагарджунизм как система
текстовой деятельности*

Несмотря на то что текстологические исследования ставят, пожалуй, столько же новых вопросов, сколько решают, они служат достаточно надежной опорой нагарджуноведения. Именно такие изыскания продемонстрировали, что при комплексном историческом подходе к нагарджунизму следует привлекать и анализировать множество текстов, приписываемых Нагарджуне и посвящённых широчайшему кругу тем древнего гуманитарного знания. Однако за полтора века буддологии как науки сделано пока ничтожно мало. Если учёные не откажутся от поиска реально существовавшего лица, которое в одиночку могло создать хотя бы часть того, что традиционно с ним ассоциируется, и совершить всю титаническую работу по пропаганде Махаяны, нагарджуноведение вряд ли сможет развиваться быстрее.

Мне представляется, что в вопросе авторства Нагарджуны — основоположника религиозно-философской школы ранней Махаяны — вряд ли возможно в принципе прийти к каким-то бесспорным выводам. На мой взгляд, причины этого очевидны, поскольку нет конкретных решений проблемы жизнеописания Нагарджуны (в том числе и того, что им сделано), как нет и ответов на вопросы, касающиеся текстов, приписываемых ему абсолютно всеми, но тем не менее содержащих дополнения, вставки, сшивки и многое другое (не говоря уже о версиях и различных рецензиях), что могло быть внесено и самим автором при позднейшем редактировании, и несколькими поколениями его учеников³⁵.

Поэтому, чтобы не спорить об объёме текстового наследия, атрибутируемого Нагарджуне, и о содержании конкретных памятников, созданных то ли им, то ли его учениками либо включённых в единое произведение много позже, я предлагаю системный подход. В его задачи входит воссоздание целей и условий текстовой деятельности ранних мыслителей и учителей Махаяны. Без достижения этих целей и создания условий Великая колесница осталась бы в лучшем случае очередной школой (или сектой) буддизма. Не используя определённые

³⁵ Речь идет о многих текстах, переводы которых включены в [Андросов 2000а]; см. введения и примечания прежде всего к «Драгоценным строфам» (РА), «Четырём гимнам» (ЧС), «Собранию основоположений Закона» (ДС). Но даже относительно «Коренных строф о Срединности» (ММК), перевод которых помещён в данной книге, нельзя быть уверенным, что это плод труда одного мастера.

виды текстовой деятельности, Махаяна не смогла бы перерасти уровень традиционной учительской передачи её сутр, продолжавшейся ко времени Нагарджуны, по-видимому, уже более двух веков (см. об этом [Воробьева-Десятовская 1989]), ибо сутры и обеты Великой колесницы зачастую относились к тайному (*guhya*) знанию.

Однако успех Нагарджуны и его последователей заключается не столько в раскрытии «тайны», сколько в создании из неё (ср. РА, II, 9) сердцевины нового направления в буддизме, фактически новой религии, плоды миссионерской деятельности которой и количественно, и качественно превзошли достижения прежнего монастырского буддизма. Махаяне удалось выйти за стены обителей и стать широким общественно-культурным течением государств Индостана, Центральной и Восточной Азии, а в раннее средневековье — и Юго-Восточной Азии.

Предлагаемый системный подход мыслится мной как способ анализа и описания культурных процессов³⁶, происходивших в те времена и запечатлённых в трудах ранних мадхьямиков, подписывавшихся именем Нагарджуна. Он состоит в первую очередь в том, чтобы отказаться (хотя бы на время чтения настоящей книги) от идеи оценки Нагарджуны как конкретного человека. Это имя при таком подходе истолковывается как понятие, обозначающее религиозно-философское течение периода исторического становления Махаяны во II–IV вв.³⁷ Вероятно, более удобно будет пользоваться здесь термином «нагарджунизм» (уже применявшимся выше), предложенным Ричардом Робинсоном [Robinson 1978: 39–40] применительно не к учению автора «Мадхьямака-карики», а к текстовой деятельности всей ранней мадхьямики — философско-религиозной системы с совершенно четкой внутренней структурой [там же: 50–70].

Теперь, применяя весь комплекс современных знаний о том, что происходило в названный период в индийском буддизме (см. также *Часть первая, I, 2–3*), в какой последовательности развивались махаянские идеи, как они обосновывались терминологически до возникновения полемики между мадхьямиками и йогачарами и какие Нагарджуновы тексты называть ранними махаянскими, нагарджунизм можно определить следующим образом в соответствии с опре-

³⁶ Я не считаю необходимым вычленять в них культовое начало, тем более что нагарджунистские тексты скорее живят сакрально-религиозное в повседневное и учат неразличимости, единству восприятия.

³⁷ Именно триста лет жизни «Нагарджуне» отмерил Кумараджива, см. [Андросов 2000а: 49].

делением видов текстовой деятельности в буддизме (см. *выше, Часть первая, II, 1*).

Нагарджунизм — это система текстовой деятельности, предназначенная для:

1) внутриобщинного, т.е. внутри сангхи, «установления» Великой колесницы в качестве подлинного буддизма, а не еретической секты;

2) создания её культовой обрядности, медитативной практики, уставных положений и т.д.;

3) формирования махаянской религиозно-философской догматики, в которой переосмысливается доктринальное терминологическое ядро буддизма;

4) защиты её доктрин в полемике и выработке в связи с этим логико-диалектических методов;

5) разработки социально-этических рекомендаций по укоренению Махаяны как религии общества;

6) широкого распространения Махаяны через мифы, фольклор, агиографию, а также путем строительства храмов, посвящённых её сакрально-культовым фигурам.

Все перечисленные виды текстовой деятельности были реализованы во II–IV вв., о чём можно судить по конкретным нагарджунистским произведениям.

Так, (1) чтобы утвердить буддийскую сущность Махаяны среди многочисленных существовавших школ истолкования Слова Будды, необходимо было прежде всего убедить монахов, что хранимые ими несколько веков собрания Трипитаки являются отнюдь не законченными сокровищницами текстов Закона. Величие Закона (*Дхарма*) в принципе неисчерпаемо, и он предназначен для спасения всех существ, а не только монахов. Ведь ученики Шакьямуни были обычными людьми с ограниченными способностями, которые не могли запомнить, а тем более понять Законоучение целиком. Поэтому Будда проповедовал для существ всех миров³⁸, где тоже имеются сокровищницы Его текстов.

³⁸ В зачине большинства махаянских сутр говорится, что Будда их произнес на Горе Коршуна (Гридохра-кута, на которую и сейчас указывают паломникам по пути из Сарнатха в Бодхгайю) в присутствии *архатов*, *бодхисаттв*, богов, царей *нагов*, *гандхарвов* и некоторых мифологических существ Индии (см. первые страницы сутр, к примеру, [Лотосовая сутра 1998: 63, 83; Saddharmapundarika 1908–1912; Samadhiraja 1961]). Некоторые сутры были возведены вообще в божественных мирах (см., например, [Dashabhumika 1968: 117]), и слушали их только небесные *бодхисаттвы* и высшие боги.

«Сутры Совершенствования Мудрости» (Праджня-парамита) суть таковые, сохранённые *нагами* и принесённые Нагарджуной людям.

Сказанное являлось очевидным для монахов Великой колесницы и рядовых верующих: «После ухода в *паринирвану* Учителя знание, известное как Махаяна, развивалось в мирах богов (*дэва-лока*) и змеев (*нага-лока*). Кроме того, на земле оно было преобладающим на других материках (*двита*, см. ДС, СХХ и [Андросов 2000а: 586, 724–726]). Затем в соответствии с предсказаниями Будды-Победителя пришли Второй Будда Нагарджуна и Асанга, которые научились различать сокровенно-подлинное (*нитартха*, см. ДС, LIII, 3 и примеч. к нему) и условно-подлинное (*нейяртха*) Слово Будды. Они также принесли настоящие методы и способы следования Великой колеснице» [Mittal 1984: 37–38].

Хотя это цитата из тибетского произведения XVI в., но для знающих махаянские сутры и агиографию Нагарджуны (см. [Андросов 1990: 26–52, 226–235; 2000а: 20–35, 46–56]) понятно, что эта мифологема сыграла главную роль в культовом обосновании сутр Великой колесницы как Слова Будды. Другим обоснованием являлось то, что представители Малой колесницы просто уходили, когда Просветлённый проповедовал идеи Махаяны [Лотосовая сутра 1998: 102]. Хинаянские авторы обвиняли Нагарджуна в том, что он свои сочинения выдает за Дхарму Шакьямуни. Еще Таранатха знал предания о таких обвинениях (см. [Андросов 2000а: 53]). Самому Нагарджуне тоже приходилось оправдываться, в том числе и «открытым текстом», как уже указывалось (см. РА, IV, 66–99). Правда, он говорил не о себе лично, а вставал на защиту всей Махаяны. О нем «лично» говорилось в житийной литературе и в предсказаниях сутр.

Но это, так сказать, внешняя сторона устройства буддизма Великой колесницы. Гораздо более важной была конкретная работа, проделанная Нагарджуной со сподвижниками, по составлению и редактированию сутр цикла Праджня-парамиты и ряда других (прежде всего «Да-ща-бхумика-сутры»). Первые мадхьямики не только собирали родственные тексты, по-видимому, в различных монастырях, но и соединяли их воедино, очевидно частично переделывая их содержание. Лучший знаток сутр Праджня-парамиты Эдвард Конзе датировал их базисную фазу I в. до н.э. — I в.н.э. [Conze 1978: 1–10], которая перешла в фазу расширения базисного текста в I–III вв., а затем в фазу его сокращения в III–V вв. [там же: 1, 10–13].

Учёный не сомневался в участии Нагарджуны во всей этой колоссальной работе с сутрами [там же: 1–3, 93–94 и др.]. Правда, желание

видеть в его житии биографию мыслителя Южной Индии несколько запутало и проблему происхождения текстов Праджня-парамиты, и проблему авторства «Упадешы», которая, «по-видимому, была составлена сарвастивадинами, обращёнными в школу мадхьямиков. Переводчик Кумараджива был таким же „обращенцем“. Авторы были выходцами из Северо-Западной Индии» [там же: 94]. Хотя первое «Житие» Нагарджуны как раз согласно с тем, что его главный персонаж сначала был хинаянистом, а позже обращен в Махаяну.

Поскольку ранняя мадхьямика — это прежде всего школа интерпретации сутр Праджня-парамиты, постольку конкретная текстовая деятельность нагарджунизма (ср. выше, II, 1) в этой сфере проявлялась в виде:

1) толкования сутр (и не только праджня-парамитских³⁹), называвшихся *шастрами*, *вибхашами*, *упадешами* и другими классами комментаторской литературы (см. [Lamotte 1944–1980; Sastri 1937–1938; 1938; Pathak 1977: 208–209, 219]);

2) составления антологий выдержек из сутр, прекрасным примером которых является «Сутра-самуччая» (см. [Pasadika 1978–1982; 1982; 1988; 1996 и 1996a]);

3) создания своего рода махаянской Абхидхармы (см. [Андросов 2000а: 640–641; 2001: 56–58]), в которой предельно кратко и систематически излагались доктрины и учения Великой колесницы традиционно зашифрованным стилем списков и перечислений терминов, имён, понятий, суждений и т.д. Эта задача была реализована в «Дхармасанграхе» (см. [Dharmasangraha 1885; 1984; 1984a; 1988; 1993; Андросов 2000а: 451–608]).

Так происходило «установление» школы внутри буддийской общины (*сангхи*).

Далее, (2) помимо создания канонического ядра из сутр и разъяснения их содержания Махаяна должна была иметь собственную монашескую обрядово-культовую практику, отвечающую новому идеалу просветлённых существ (*бодхисаттв*), идеалам Сострадания (*каруна*, *крита*), совершенствования Мудрости и т.д. Эта практика, очевидно, сказывалась и на медитативных техниках, и на образе поведения адептов, давших обет *бодхисаттв* как в монастыре, так и вне его. Знаки

³⁹ Помимо «Даша-бхумики» и «Бхава-санкранти» это и малоизвестный комментарий к «Упайя-каушалья-хридае», приписанный Нагарджуне и переведенный на китайский язык в 472 г. [Pathak 1977: 208], но не упомянутый М.Тацем [Urakaukaushalya 1994: 16–18].

отличия суть далеко не последнее дело в религиозном строительстве. Конечно, многие элементы практик, техник и поведенческих образцов были выписаны и в сутрах. К тому же махаянские монахи могли пользоваться хинаянскими уставами и совершать покаяние по древним дисциплинарным служебникам, называемым Пратимокшами (см. [Vechert 1985: 52–53]). Поэтому неудивительно, что Нагарджуне приписывается текст не собственно махаянский: «Мула-сарвастивада-шраманера-карика», или «Строфы для монаха-новичка [о поведении в монастырской школе] муласарвастивады» (см. в английском переводе с тибетского с подробным комментарием Мипама, выполненным в конце XIX в. [Nagarjuna 1978]).

Текстовая деятельность, направленная на создание обрядово-ритуальной практики, была проведена нагарджунистами и, по-видимому, способствовала становлению махаянского культа. Здесь опять-таки эта деятельность имела две стороны — как внешнюю, проявлявшуюся, например, в агиографии, в трактатах, общедоступных для понимания, — СЛ (особенно 119–123), РА и других аналогичных [Pathak 1977: 220–222; Андросов 1990: 91–106], так и внутримонастырскую. Последняя предназначалась сугубо для монахов. К текстам внутримонастырского употребления, к примеру, можно отнести и Нагарджунов список поведенческих проступков (РА, V, 1–33), и выписку о 10 стадиях духовного роста *бодхисаттв* (РА, V, 40–62), и молитву в 20 строф для трёхкратного ежедневного повторения (РА, V, 66–86), и гимн-восхваление Будды, также применявшийся для молитвы (см. [Nahn 1987a: 63–69]). Среди подобных текстов имеются и собственно эзотерические, в которых запечатлён опыт высших медитативных упражнений, — это тоже гимны, но совершенно особые. Важнейшие и древнейшие из них включены в нагарджунистскую «Чатух-ставу» (см. [Андросов 2000a: 400–450]).

Эти два вида (1) и (2) текстовой деятельности нагарджунизма касались преимущественно внутренней организации махаянского движения. Хотя, конечно, во многих трактатах отражены характерные черты и религиозно-философские принципы мадхьямики, к примеру в тех же «Четырёх гимнах». Однако своеобразие школы срединников стало очевидным лишь на фоне текстовой деятельности йогачары, фактически выросшей из нагарджунизма примерно к середине IV в. Отличие йогачары состояло главным образом в доктринально-философском понимании сути махаянских сутр, которое представлено в нагарджунизме третьим видом (3) текстовой деятельности. Ведь мадхьямика — это прежде всего первая махаянская *шастра*, или религиозно-философская наука. Она терминологически единообразно формулирует

темы изучения, логико-методологические подходы, создает специальные учения и понятия, составляет своды основных принципов и т.д.⁴⁰.

О результатах этой многогранной работы свидетельствует ряд небольших по объему трактатов, в которых в сжатой, конспективной форме излагаются «доктринальные очерки» мадхьямики для махаянских монахов. Эти доктринальные Нагарджуновы компендиумы в стихотворной форме (к некоторым сохранились прозаические автокомментарии) содержат почти все разделы философского знания, называвшегося в западной культуре либо метафизикой [Oetke 1988], либо знанием онтологии, эпистемологии и сотериологии [Williams 1981: 227–229]. Как правило, в этих произведениях не затрагиваются проблемы ни логики (хотя отдельные фрагменты написаны в полемическом стиле), ни этики, если последнюю не смешивать с теорией духовного освобождения (переводы трех таких трактатов — разнохарактерных и разнообъемных, см. [Андросов 2000а: 339–399], об остальных см. [Андросов 1990: 117–127], здесь же ниже, в Приложении III, приводится «Пратитья-самутпада-хридайя-карика» с автокомментарием).

Следующий вид текстовой деятельности (4) нагарджунизма наиболее известен как в истории индийской философии, так и западным философам. Ибо главный труд, его характеризующий, — это знаменитые «Коренные строфы о Срединности» (ММК), чаще называемые просто «Мадхьямака-карики» и «Мадхьямака-шастра» (см. ниже, Часть вторая). Его известность во многом скандальная, поскольку это первое произведение не только буддийской, но и всей индийской религиозно-философской мысли, в котором фактически опровергались все признанные философские теории того времени. Используя именно апофатический (всёотрицающий) стиль, Нагарджуна вступил в логико-полемическую стихию индийских религиозно-философских диспутов.

Позиция нагарджунизма в полемике состояла в отсутствии собственного тезиса, т.е. мадхьямики не считали необходимым доказывать свою правоту и соответственно приводить какое бы то ни было теоретическое обоснование своих положений. Вполне достаточным было разгромить категории идейного противника, продемонстрировав их логическую несостоятельность, недостоверность, абсурдность и т.д. Тибетцы полагали, что абсолютизация именно такой полемической методологии привела к разногласиям среди мадхьямиков и выделению школы йогачаров, которые не только разоблачали другие доктрины,

⁴⁰ Такое понимание шастры свойственно отечественной буддологии [Madhyanta-Vibhanga 1936 IV–V].

но и готовы были публично утверждать свои собственные [Васильев 1857: 290–291, 318].

Естественно, полемические задачи нагарджунизма вызвали интерес его творцов к формально-логической проблематике [Galloway 1989], гносеологии и т.д., что тоже нашло отражение в трактатах этого вида текстовой деятельности (см. [Андросов 1990: 114–117]). Но важнейшим и определяющим для неё, на мой взгляд, была всё-таки адресная предназначённость философам немахаянской ориентации, представлявшим многочисленные школы Хинаяны, брахманизма-индуизма, джайнизма и др. Если три предыдущих вида текстовой деятельности посвящались внутреннему устройству Махаяны, нагарджунизма и школы мадхьямики, то сложение системы полемической религиозной философии — это уже выход нагарджунистов во внешний мир, в мир острого полирелигиозного соперничества. Поэтому содержательные, композиционные, стилевые и некоторые другие характеристики нагарджунистских трактатов меняются (переводы двух из них см. [Андросов 2000а: 287–338])⁴¹.

Всепобеждающее полемическое мастерство Нагарджуны — главный мотив и агиографической литературы, что, очевидно, свидетельствует о том высоком месте, которое занимала традиция философских диспутов в древней и средневековой культуре Индии. Только признав это, можно понять, почему, несмотря на огромное письменное наследие, приписываемое основоположнику Махаяны, он вошёл в историю индийской и мировой философии прежде всего как автор ММК. По этому же тексту преимущественно судят о ранней школе мадхьямики. Все остальные трактаты считаются лишь приложением, помогающим раскрыть глубины «Коренных строф о Срединности».

Со своей стороны, я убеждён, что это только историко-философский миф, опирающийся, во-первых, на почтение тибетцев к этому трактату [Цонкапа 1994–2000. Т. V: 7–8, 10 и др.], которое объясняется вовсе не его полемическим вкладом в буддизм, а религиозно-практическими занятиями при медитативных упражнениях по проникновенному сосредоточению (*випашьяна*) на таком «реальном объекте», как пустота [там же, т. V: XII, XV–XVI, 103, 150 и др.]. Кроме того, известность трактата объясняется отчасти просто тем, что ММК входили в круг обязательных предметов обучения в большинстве ти-

⁴¹ Этому виду текстовой деятельности посвящена данная монография, в которую входит и полный перевод ММК с автокомментарием («Акутобхайя»). Перевод одной из глав ММК см. [Андросов 1990: 185–189], а двух других [Антология 1969: 154–157].

бетских монастырей, и свои первые духовные звания монахи могли получить, только победив в публичном диспуте, в чём огромную помощь им оказывали как раз «Мадхьямака-карики», будучи руководством по полемике. Западные историки философии, не понимая «прикладной роли» содержания ММК, применяют к трактату принципы описания европейской культуры. Непонимание любого вопроса создаёт почву для ссылок на таинственность, загадочность, глубину предмета и т.д.

Я вовсе не собираюсь принижать значение «Мадхьямака-карик». С философской точки зрения это действительно сильный трактат, а если учитывать и его религиозную составляющую, то его ценность значительно возрастает. Тем не менее, заостряя во многом внимание только на нем, историки философии умаляют вес и величие других нагарджунистских трудов, которые ни в чём не уступают «Коренным строфам о Срединности». Более того, именно благодаря комплексному подходу нагарджунистов, выразившемуся в различных видах текстовой деятельности, в их разножанровости и разноадресности, уже во II в. состоялись и Махаяна, и мадхьямика. В противном случае ММК, вероятнее всего, не сохранились бы как текст, оставшись только примером эпигирующего философствования.

Направленная на меры по укоренению Махаяны как религии общества, деятельность нагарджунизма представлена произведениями, в которых разрабатывалась махаянская идеология в социально-этическом, религиозно-дидактическом и даже политическом контекстах (5). Эти трактаты (прежде всего «Дружественное послание» и «Драгоценные строфы», см. их переводы [Андросов 2000а: 57–286])⁴² адресовались широкой аудитории образованных индийцев. Этот вид текстовой деятельности, безусловно, имел огромное значение. Во-первых, для поиска социальных кругов, заинтересованных в религиозных переменах в странах Индостана и потому готовых поддерживать Махаяну материально. Во-вторых, для установления своей общественной позиции собственно учителями Великой колесницы, которые, по определению и в соответствии с данными обетами, должны были трудиться ради других существ.

⁴² Эти два текста общепризнанно нагарджунистские, тогда как остальные (примерно шесть) аналогичные труды (см. [Андросов 1990: 99; Pathak 1974; 1977: 220–221; Hahn 1987a; 1990]) нуждаются в дополнительном исследовании, таком, какое провел М. Хан в отношении «Праздника-шатаки» [Hahn 1990: 13–21]. Некоторые из них были приписаны Нагарджуне много позже периода нагарджунизма и фактически не имеют к нему отношения [там же: 21]. Перевод с монгольского языка еще одного такого трактата («Джана-пошана-бинду») с комментарием см. [Nagarjuna 1985].

Кроме того, эти трактаты наиболее зримо демонстрируют доктринальную общность буддизма, поскольку они сочинялись с объединительных позиций. Их авторы-нагарджунисты не только выступали против раскола в буддийских общинах, но и всячески подчеркивали единство Махаяны со всем ранее накопленным духовным наследием буддизма. В содержании этих текстов превалирует изложение домахаянского этико-дидактического и доктринального богатства Закона Будды. Особенно это характерно для «Сухрил-лекхи» и других нагарджунистских посланий, наставлений, писем (см. [Андросов 1990: 91–100; Pathak 1974; 1977: 220–221; Hahn 1990]). Только в «Ратна-авали» автор решается на достаточно полную экспозицию Учения Великой колесницы и даже доказывает её преимущества как для общественной жизни, так и для индивидуального устремления к освобождению.

Последний, шестой вид (6) текстовой деятельности включает в себя множество задач по распространению Махаяны среди самых широких слоев населения. К сожалению, фольклорные по своей сути произведения этого вида (агиографические, паломнические и др.) почти не сохранились. Периоду нагарджунизма принадлежат только сочинение Кумарадживы «Житие Нагарджуны» и отдельные упомянутые выше фрагменты из сутр. По-видимому, о богатом фольклорном наследии той поры свидетельствуют и поздние предания о Нагарджуне, в том числе и переводы из Будона и Таранатхи, которые выступали лишь в качестве собирателей и литературных редакторов житийной Нагарджунианы.

Этот вид текстовой деятельности реализовался, конечно, в миссионерстве, а также в строительстве храмов и монастырей — это тоже тексты, хотя и иной знаковой природы. Как агиографические источники, так и идеологические труды Нагарджуны подчеркивают активное участие мадхьямиков в культовом зодчестве, прежде всего посвященном Авалокитешваре, Манджушри, Ами табхе и другим персонажам махаянской мифологии. Но данные археологии не позволяют научно документировать эту работу применительно к Нагарджуне. Поэтому остается только предполагать, что нагарджунисты действовали и в этом направлении. Сведений о других махаянистах, особенно для II–III вв., у нас просто нет. Однако раскопаны махаянские храмы, датируемые этим периодом.

6

*Нагарджунисты
и растущее влияние
Великой колесницы*

О религиозно-миссионерском содержании деяний первых нагарджунистов нередко судят по «количественным» и «вещественным» следам их влияния на произведения живописи, зодчества и ваяния. Они, несомненно, несут отпечаток знаковой природы; на символике их некогда сказались идеи и образы Махаяны. Более того, по тибетским «Историям буддизма в Индии» хорошо известно, что мадхьямики активно участвовали в проектировании зданий монастырей, строительстве храмов, ансамбли которых демонстрировали законченные тексты многофункциональной экспликации, где отражались мифические, космологические, философские и другие представления и структуры Махаяны.

Некоторые образцы такого рода деятельности поздних мадхьямиков, запечатлённые в камне, сохранились до наших дней. Примером может служить монастырь Самгё в Тибете, воздвижением которого занимался Шантаракшита (см. [Obermiller 1931–1932, pt. 2: 180; Будон 1999: 252; Андросов 1981a: 117; 1996: 140–143; 2000б: 318–323]). Жития Нагарджуны также полны сообщениями о его такого рода подвижничестве [Андросов 2000а: 49–54]. Однако отсутствие достоверных материальных свидетельств II–IV вв. вынуждает прибегать к косвенным свидетельствам. К сожалению, материалы индийской и центральноазиатской археологии, относимые к той поре, крайне скудны. Эпиграфисты и искусствоведы отмечают, что уже со II в. н.э. махаянские образы начинают встречаться в скульптурной иконографии школ Матхуры и Гандхары [Plaeschke 1970: 104]. Г.А.Пугаченкова полагает, что в Гандхаре скульптурные изображения *бодхисаттв* Махаяны стали появляться даже немного раньше [Пугаченкова 1982: 53–60, 179–180], а в I–II вв. уже была разработана их каноническая иконография. В Аджанту махаянские монахи пришли в V в. [Plaeschke 1982: 44].

Специалисты по среднеазиатским древностям единодушны в признании факта проникновения Махаяны в этот регион в кушанскую эпоху (см. [Литвинский 1972: 149; 1992: 435–437; 1996: 189; Ставиский 1977: 191] и др.). В.В.Вертоградова сообщает о надписи на сосуде, найденном в Кара-тепе в 1972 г., в которой речь шла о споре между сторонниками идеала *архатства* Хиняны и идеала *бодхисаттвы* Махаяны [Вертоградова 1995]. Правда, в Кара-тепе учение о *бодхи-*

самтве проповедовали махасангхики [там же: 42]. В Хотане миссионерская деятельность махаянистов уже во второй половине III в. открыто была направлена против хинаянского идеологического влияния [Zürcher 1956: 62–63; Литвинский 1992: 451–463]. Именно в этом регионе менее столетия спустя нагарджунистские трактаты изучал Кумараджива. В Китае первый махаянский миссионер Локакшема в 168–188 гг. переводил праджня-парамитскую сутру «Сукхавати-вьюху» [Robinson 1977: 145].

Итак, казалось бы, можно не сомневаться в том, что в Северной Индии и Центральной Азии Махаяна во II–IV вв. получила значительное распространение. Тем не менее условия и процесс её становления, а также причины возникновения её первых текстов ещё не нашли достаточно убедительного обоснования. Учёные до сих пор не могут даже приблизительно локализовать центры ранней Махаяны, констатируя лишь её необычайно быстрое движение по субконтиненту (см. [там же: 88; Buddhism 1975: 65–67; Бонгард-Левин, Ильин 1985: 486–490]).

Нагарджунистские тексты дают немало свидетельств для суждений об активности их авторов и построения идеальной модели этого вида деятельности. Так, в социально-идеологических фрагментах «Ратна-авали» (IV, 7–17) миряне на примере царя ориентируются на совершение щедрых деяний, лучшим из которых объявляется воздвижение «великолепного храма Законоучению» — *dharmā-āspadam-śrīmat* (IV, 10, а также II, 86–87; III, 32–35). Это самый своевременный, самый славный и поистине царский дар, соотносимый с *дана-парамитой* и гарантирующий благоприятные последующие рождения.

В строфе PA, IV, 18 содержится рекомендация правителю отправлять религиозные ритуалы (*dharmā-andhikārā*) и совершать торжественные шествия с кумирами (*deva-droṇya*) и прочими атрибутами, разумеется, нагарджунистского толка. Особенно богата подобными рекомендациями третья глава «Драгоценных строф». Здесь автор подробно перечисляет практические дела, достойные царя: участие в возведении храмов, создании скульптур и даже снабжение культовыми предметами. Он должен устанавливать статуи Будды, имеющего правильные пропорции, сидящего на лотосах и украшенного драгоценными металлами и камнями; сооружать ступы с золотыми и серебряными фризами, декорированными цветами, алмазами, жемчугом, сапфирами и другими камнями; монастыри, где жили бы учителя, получая пищу и всё необходимое для нормального процесса преподавания и жизнедеятельности (III, 32–36, см. [Андросов 2000а: 204–205]).

Кроме того, царю надлежит обеспечить учителей пропитанием в уже существующих школах буддизма (III, 40) и употребить свою власть и состояние на осуществление многих гражданских и хозяйственных дел (III, 41–62), что является одним из условий достижения статуса Будды (III, 99–100). Любопытно, что при императоре Ашоке в III в. до н.э. все эти социально-экономические и управленческо-организаторские функции и до Махаяны, и вообще до буддизма входили в обычную *дхарму* царя (см. [Бэшем 1977: 64; Бонгард-Левин 1973: 99–100]).

Разумеется, нагарджунизм неспроста взял на себя гражданские заботы об обществе и государстве, подменяя тем самым индуистские нормы царского права и суля правителям новые блага в будущих рождениях. Задачи автора «Ратна-авали» заключались прежде всего в усилении влияния Махаяны, создании социально-экономических предпосылок её процветания и формировании в обществе парадигмы благоприятного к ней отношения для восприятия её новых ценностей.

Надо сказать, что упоминания о буддийских сооружениях, таких, как *чайтья*, *вихара*, *ступа*, об изображениях Будды встречаются не только в «Ратна-авали» (II, 77; III, 32–35, 39, 40, 93–94; IV, 10–11, 17; V, 66), но и в «Бодхи-самбхаре» (111, 113, 136, 150–151) [Lindtner 1982: 241, 244, 246]. К.Линдтнер уверенно связывает их с археологическими комплексами в Амаравати и Нагарджунаконде [там же: 22], хотя во II–IV вв. буддийское культовое строительство велось во многих районах Индии (см. [Plaeschke 1970: 39–40]).

В «Ратна-авали» и «Бодхи-самбхаре» не указаны конкретные объекты именно махаянского культа: названные изображения Будды и ступы являются общеподддийскими, но в «Сухрил-лекхе» (120–121) перечислены как раз собственно махаянские персонажи, игравшие и играющие выдающуюся роль в ритуально-обрядовом и исповедальном комплексах Великого Пути, — *бодхисаттва* Авалокитешвара, древнейшие изображения которого искусствоведы датируют кушанской эпохой [Plaeschke 1970: 117; Пугаченкова 1982: 53–60], и будда Ами-табха — один из пяти Истинносущих (*Татхагата*), или *дхьяни-будд*, «духовный отец» Авалокитешвары. Оба они — до сих пор наиболее почитаемые персонажи в «северном» буддизме, а *Сукхавати* — рай Амитабхи — место, куда стремятся попасть большинство верующих.

В «Махапраджня-парамита-упадеша» Амитабха представлен одним из будд, поддерживающих надземный мир (см. [Lamotte 1944–1980, т. 1: 594, 602]). Особенно чтимо его имя и в «Даша-бхумика-вибхаше» [Kimura 1927: 20]. В «Бодхи-читта-виваране» (90 и 111) фигурирует *бодхисаттва* Самантабхадра (см. [Lindtner 1982: 211 и 217]), и он же —

в «Упадеше» (см. [Lamotte 1944–1980, т. 1: 602]). Для полноты картины добавим, что автор «Сухрил-лекхи» в строфе 2 рекомендует поклоняться и деревянным статуям Благосущего (Будды-Сугаты [Андросов 2000а: 66]).

Покровительствовать буддизму и строить буддийские святилища убеждал императора Канишку автор «Махараджа-канишка-лекхи» (47) — Матричета [Dietz 1980, В. 1: 64]. Время жизни этого мыслителя, как и его адресата, датировать непросто, если основываться на «Истории» Таранатхи [Taranatha 1970: 130–136, 390–392]. З.Диц, опираясь на Будона [Obermiller 1931–1932, pt. 2: 130 и 136], считает, что Матричета был обращён в буддизм Арьядэвой и, следовательно, жил примерно в III в. [там же, pt. 1: 56–57]. В «Истории» Таранатхи период жизни Матричеты тоже следует за периодом жизни Арьядэвы; там рассказывается, что первый проповедовал как Хинаяну, так и Махаяну. По его «Письму» нельзя сказать с уверенностью, что он был мадхьямиком.

Все отмеченные виды деятельности нагарджунистов создали единый текстовой комплекс, который способствовал передаче традиционных знаний и культовых практик. Одновременно он являлся действенным регулятором культуры и обуславливал жизнестойкость Махаяны и мадхьямики в изменчивых социально-политических обстоятельствах.

7

Нагарджунизм и задачи его изучения

Истори наука развивается как путём узкой специализации, так и «сообщающихся сосудов», т.е. обмениваясь результатами научных изысканий в смежных областях и используя их. Содержание категории «нагарджунизм» раскрывается по-разному. Буддологи этот термин воспримут как доктринальный и понятийный комплекс ранних мадхьямиковских текстов, элементы которого соединяются с учениями древних школ Хинаяны, а также йогачары, Ваджраяны, сект Тибета, Китая и т.д. Перед историком культуры нагарджунизм предстанет в виде идеологического единства текстов и отдельных фрагментов из трудов шести классов в таксономии В.Раманана, причём части целого соединены и с мифофольклорной стадией индийской культуры, и с нормами общественного сознания индийских государств II–IV вв. Религиовед увидит в нагарджунизме культурное единство текстов–интерпретаций махаянских писаний, части которого не только привя-

заны к буддизму, но и открыты для непосредственных, взаимно обогащающих контактов с индуизмом и другими вероучениями. Для литературоведа нагарджунизм — вид стилистического и содержательно-го единства текстов различных жанров, отличающихся как новаторством, так и традиционализмом и тесно связанных с литературными процессами того времени.

Возникает вопрос, можно ли хотя бы в общих чертах установить, как эволюционировало содержание нагарджунистских текстов, если учесть, что в IV в. уже появились труды йогачары, которая, с одной стороны, опиралась на мадхьямику, а с другой — полемизировала с ней прежде всего по философским проблемам и методике философского творчества.

Как известно, в истории формирования индийского буддизма выделяются три последовательные стадии: *Хинаяна*, *Махаяна* и *Ваджраяна*, причём авторы текстов каждой из традиций не только знают, стараются принять или оспорить идеи предшественников, но и рассматривают возникшие ранее течения в качестве составляющих религиозной мысли. Конечно, представители Хинаяны могли относиться так лишь к идеологам брахманизма и к основателям других течений, современных домахаянскому буддизму. Кроме того, в этом контексте будет целесообразно различать в дотантрической Махаяне нагарджунизм мадхьямики и непосредственно продолжающую его и даже пересекавшуюся с ним во времени и идейно йогачару Майтреянатхи, Асанги и Васубандху, творивших в IV–V вв.

Если согласиться с точкой зрения А.К.Уордера, что в буквальном смысле в «Мула-мадхьямака-карикe» нет ничего специфически махаянского, ибо вся полемика с абхидхармистами Хинаяны не выходила здесь за рамки догматики палийского канона, то именно этот текст должен быть назван первым в нагарджунизме. Но критика была столь беспощадной, что от всей хинаянской философии не осталось ничего. Что касается положений о Срединном Пути и о взаимозависимом происхождении, признанных автором и отождествлённых им с пустотностью, то это общие для буддистов всех трех направлений регуляторы процесса теоретизации религиозных установок.

Столь же немахаянским по содержанию может быть признан текст «Ишвара-картритва-ниракритир», в котором оспаривается тезис ранних индуистских *ишварарадинов*, вероятнее всего из сект *бхагавата* и *панчаратра* (см. [Андросов 1985]). Судя по архаичности приёмов философской аргументации, это сочинение должно отнести к началу общей буддийской традиции антикреационизма, или *ниришвары*. Од-

нако упоминание в посвяtitельной строфе (*мангала-шлоке*) тантрического божества Ваджрасаттвы, явно инкорпорированного поздними переписчиками, делает трактат уязвимым в плане авторства и хронологии. Используя же категорию нагарджунизма, этому тексту можно смело отвести законное место.

Остальные известные нагарджунистские труды полемического характера являются чисто махаянскими, апологетическими и всецело принадлежат мадхьямике. Среди философских компендиумов, очерков основных доктринальных положений нагарджунизма первым образцом такого творчества является, видимо, «Пратитья-самутпада-хридайя-карика». По выражению К.Линдтнера, это «экзегетическая попытка примирения традиционной 12-членной формулы *пратитья-самутпады* с доктриной *шуньяты*» ([Lindtner 1982: 171], русский перевод строф с автокомментарием и исследование см. ниже, Приложение II). Для ранней Махаяны, естественно, было жизненно важно показать преемственность своего учения и закономерность нового толкования Слова Будды.

Затем следуют «Шуньята-саптати», «Юкти-шаштика», «Вьявахарасиддхи», «Махаяна-вимшика». Последний текст, свидетельствующий о знакомстве его автора с йогачарой, скорее всего, был окончательно зафиксирован уже в IV в.

Из работ этико-идеологического жанра, т.е. писем и наставлений, старейшей, по мнению З.Диц, является «Сухрил-лекха», соединившая идеи Хинаяны и Махаяны на уровне домадхьямиковской диалектики и философии [Dietz 1983: 71]. «Ратна-авали раджа-парикатха» — уже собственно махаянский апологетический трактат, специально привлекавший внимание древних читателей к преимуществам «широкого Пути освобождения» перед «узким» — хинаянским. Одна из тем этого текста посвящена монашеской этико-дисциплинарной и медитативной практике. Аналогичные темы развиваются в «Бодхи-самбхаре». Понятно, что такого рода сюжеты предназначались не столько для общественно-идеологической регуляции, сколько для нормирования внутренней монастырской жизни, индивидуально-нравственной регламентации, религиозно-ценностной ориентации и т.д. «Бодхи-читта-виварана», пожалуй, — самый поздний нагарджунистский текст данного жанра. Он сложился в настоящем виде во времена йогачары и появления первых вариантов тантрических сутр, т.е. во второй половине IV — начале V в.

Все образцы гимнософической и сутро-комментаторской литературы нагарджунизма, разумеется, целиком принадлежат только Махаяне. Позднее других текстов, очевидно, были завершены «Ачинтья-става»

и «Махапраджня-парамита-упадеша», а также антология «Сутра-самуччая». Их каноническая фиксация произошла не раньше второй половины IV в., в то время как к самым ранним произведениям этого жанра нужно отнести «Даща-бхумика-вибхашу».

Конечно, высказанные выше суждения о внутренней хронологии текстов могут рассматриваться лишь в плане постановки проблемы, а не её решения. Думается, такие вопросы должны возникать постоянно применительно к каждому жанру, соответствующему определённому типу текстовой деятельности.

Подобные классификационные списки в большинстве случаев отличаются и будут отличаться друг от друга. Но именно они зримо демонстрируют отношение исследователя ко всему буддологическому комплексу наук. Именно они показывают, как осмыслил нагарджуновед формы конкретных исторических изменений, происходивших не только в мадхьямике, Махаяне в частности, буддизме, индийской философии и религии, но и в социально значимой семантике всех видов деятельности.

Наше определение нагарджунизма прежде всего связано с редакторско-комментаторской деятельностью первых мадхьямиков (эзотерическим аспектом течения), сделавшей его не просто очередной школой (*nikāya*) буддизма, а принципиально новым направлением в нём. Этот тип деятельности можно уподобить детству в жизни человека: работа над сутрами в какой-то мере сформировала позицию мадхьямики в социально-идеологической, религиозной и других сферах. Продолжая аналогию, должно заметить, что создание первых махаянских сутр в «базисной фазе» (согласно Э.Конзе, в I в. до н.э. — I в. н.э.) соответствует эмбриональной стадии развития существа.

Логика текстовой деятельности, вскрывающая природу историко-культурного явления, естественно, не соответствует логике исследования учёного. Будучи сторонним наблюдателем, он подходит к древней семиотической системе извне и постепенно проникает в её внутреннюю структуру. Труд же первых нагарджунистов — комментаторов текстов Праджня-парамиты, придавший им сакральный характер, был трудом, скрытым от общества, с которым нагарджунизм активно взаимодействовал.

Исследователю же, изучающему нагарджунистскую систему, надлежит преодолеть её внешние пласты, т.е. разобраться в текстах, предназначенных древним образованным кругам. В общем-то, эта модель существования в обыденном окружении была обычной для индийских конфессиональных общин еще со времён ведийской старины.



IV

Историческое изучение религиозно-философской догматики нагарджунизма

1

Философия Нагарджуны — вклад в культуру

При изучении логико-полемического и диалектико-философского творчества нагарджунизма нужно иметь в виду, что это самая известная науке часть наследия раннемахаянских учительских традиций. Этот вид деятельности в них чаще всего выдаётся за единственно верное направление поиска, и долгое время он штудировался практически только по «Мула-мадхьямака-карике». Эти особенности не могли не исказить структуру древней семиотической системы и реально-историческую картину её существования в индийской философской культуре.

Общепризнанно, что философия Нагарджуны — весомый вклад индийской теоретической мысли в человеческую культуру. Разделяя убежденность историков философии в высоком статусе и мировом значении приёмов, методов, учений и идей рассудочно-понятийного уровня нагарджунистского знания, мы в то же время полагаем, что два выделенных, согласно нашему определению нагарджунизма, вида текстовой деятельности, ответственных за полемику между школами (1), и создание собственного философского базиса (2) одинаково важны

в ряду других видов, хотя они и не получили столь широкого признания в западной буддологии.

Вероятно, какая-то одна учительская традиция в конкретных социально-исторических условиях тяготела к трансляции религиозной догматики в философско-полемиических текстах, т.е. их производству и воспроизводству, другие же — делали упор на комментаторство, миссионерство и т.д. Пока отсутствует четкая стратификация учительских традиций мадхьямики в историческом времени и пространстве, всякие суждения о философии первых махаянских мудрецов нужно подкреплять конкретными сочинениями, демонстрирующими единодушие представителей школы.

Трактаты нагарджунистов и их идейных противников — убедительные свидетельства древнего религиозно-философского умозрения. Поэтому неправомерно не только отрываться от источников, но и подменять их данные собственными суждениями. К сожалению, это делается довольно часто, и поныне справедливы слова Ф.И.Щербатского, сказанные почти 100 лет назад: «Хотя прошло уже 100 лет с тех пор, как в Европе началось научное изучение буддизма, тем не менее мы всё еще пребываем в темноте относительно фундаментальных учений этой религии и философии» ([Stcherbatsky 1927: 1]; см. также [Щербатской 1988: 200; Stcherbatsky 1923: 27–28]).

Более того, при переводе древних буддийских сочинений нередко возникают недоразумения, в которых повинны учёные, передающие идеи и техническую терминологию буддизма в понятиях западной науки, в результате чего её категории механически переносятся на восточную (см. [Конрад 1972: 24, 26–27], а также [Chatalian 1983]) и происходит, как правило, смешение систем соотносительных понятий и ценностных регуляторов этих культур.

История нагарджуноведения служит яркой иллюстрацией того, что исходить при исследовании традиционной учёности Востока только из категорий, представлений и т.д. европейской научной буддологии неправомерно. Первые исследователи философии мадхьямики — Г.Керн, А.Барт, Л. де ла Валле Пуссэн, Г.Якоби, М.Валлезер, А.Кит, Дж.Уоч — характеризовали её как нигилистическую, за что их критиковал Ф.И.Щербатской [Stcherbatsky 1927: 37–38, 51, 53–54]. Но и сам он в ранний период своей деятельности определял эту философию как агностицизм и атеизм [Щербатской 1904; 1995, ч. 1: 12, 15–19 и др.], от чего позже отказался. Мадхьямику связывали также со скептицизмом [Радхакришнан 1956–1957, т. 1: 552–568], идеализмом [Чаттопадхья 1966: 211–215], релятивизмом [Чаттерджи 1954: 138], монизмом и негатив-

визмом [Топоров 1972: 60–61; Кутасова 1962: 216–244; Stcherbatsky 1927: 40–41, 52–54; Щербатской 1988: 241, 251–253]. Обнаруживали в ней и диалектику [Stcherbatsky 1927: 52–53; Thomas 1953: 218–220].

Современные учёные избавились от ряда предубеждений в отношении нагарджунистских учений и избегают классифицировать их в категориях западноевропейской философии, что объясняется не столько «излечением» от европоцентризма, сколько изменением методологии и аксиологии историко-философского исследования, становлением компаративистики как самостоятельной дисциплины и иными сдвигами в науке, культуре, общественном сознании.

Сегодня нагарджуноведение — одна из быстро развивающихся отраслей научной буддологии. Это относится прежде всего к историко-философской области, без изучения которой уже невозможно заниматься философским творчеством даже на Западе, где нагарджунистские идеи вначале были лишь объектами внимания, а затем прочно вошли в обиход культур.

Предлагаемый ниже историографический обзор исследований по нагарджунистской философии не может претендовать на полноту. В нём лишь намечены временные этапы изучения ранней мадхьямики, связанные с именами тех или иных видных специалистов, а также затрагиваются проблемы метода, даются общие оценки логико-полемического и диалектико-философского творчества нагарджунизма. Вместе с тем мировой уровень изысканий по нашей тематике весьма высок, и историографический обзор, полагаем, позволит составить достаточно полное представление о проблематике древней школы, особенностях аналитических и мистических суждений и положений, задачах логико-полемической деятельности, содержании идей, понятий и т.д.

Уже отмечалось, что из всего нагарджунистского письменного наследия больше всего повезло «Мула-мадхьямака-карике» и некоторым комментариям к нему, заинтересовавшим буддологов, а затем историков философии и собственно философов; другие сочинения до недавнего времени пребывали в забвении.

2

Начальный этап философского нагарджуноведения

Начало изучения философии нагарджунизма было положено знаменитым изданием «Мула-мадхьямака-карики» в составе «Прасанна-

пады» Чандракирти, осуществлённым в 1904–1913 гг. Л. де ла Валле Пуссэном в четвёртом томе серии петербургской «Библиотеки Буддизма», издаваемой Императорской Академией наук. Оно было дополнено также переводами «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» М.Валлеса в 1911–1912 гг.

Учёных, работавших в тот период, отличала феноменальная эрудиция в основных областях гуманитарного знания. Тогда же постоянно велась научная полемика, возникавшая либо на почве филологии, либо как следствие борьбы культурологических идей. Прежде чем обратиться к трудам начала XX столетия, необходимо вспомнить ещё одну работу, незаслуженно забытую, хотя она обогнала своё время почти на век — речь идет о «Буддизме, его догматах и литературе» В.П.Васильева (1857), переведённой на немецкий язык в 1860 г. До него о мадхьямиковских учениях упоминали лишь И.Шмидт [Schmidt 1837], Чома де Кёрёш в 1838 г. [Csoma 1984, vol. 4: 74–76] и Э.Бюрнуф [Burnouf 1844].

Знаменитый русский учёный показал махаянскую специфику и истолковал категорию «пустоты» [Васильев 1857: 120–129], охарактеризовал те исторические условия и особенности древнеиндийской культуры, которые вызвали расцвет именно логико-полемического жанра религиозно-философской литературы [там же: 66–76], первым изложил основы четырёх буддийских школ понятийной мысли, в том числе и мадхьямики, по тибетским источникам XVII–XVIII вв. [там же: 258–335].

Только в последние десятилетия подход, выработанный в Тибете, приобрёл статус принципиальной методики описания догматики буддизма. Она позволяла рассматривать индо-буддийское философское творчество независимо от оценочных критериев и классификационных схем западной науки. В.П.Васильев предложил опираться на категории и тщательно разработанный историко-философский аппарат средневекового тибетского знания.

Первым материалами В.П.Васильева воспользовался Ф.И.Щербатской [Stcherbatsky 1927: 30; Щербатской 1988: 228]. Его ученик Е.Е.Обермиллер с помощью методики В.П.Васильева смог детально изучить махаянскую сотериологию [Obermiller 1930; 1932; 1934]. Ныне же к этой методике прибегают постоянно, чтобы разобраться в заимствованиях, противоречиях и спорах индийских буддистов по философской тематике, чтобы понять, «представляют ли они что-нибудь новое для мысли или это только повторение являющегося в другом месте» [Васильев 1857: 259].

Правда, историко-философские труды тибетских мыслителей — *сиддханты* носили весьма общий характер, а потому их результаты справедливы лишь на уровне школ и подшкол. Сложно также сопоставлять их с западноевропейской традицией хранения, усвоения и передачи историко-философской информации.

Буддологов начального этапа развития нагарджуноведения можно условно подразделить на три группы. Первую составили виднейшие европейские ученые Г.Керн, А.Барт, Г.Якоби, М.Валлезер, А.Кит, Дж.Уоч, П.Дойссен, Л. де ла Валле Пуссэн, вторую — представители отечественной буддологии, третью — индийские пандиты С.Ч.Дас, С.Ч.Видьябхушана с их традиционным подходом, а также С.Дасгупта, С.Радхакришнан с их стремлением «европеизировать» философию Индии; сюда же относятся японские ученые Судзуки, Анесаки, Ямаками и др.

Индийцы и японцы выступали в роли своего рода миссионеров индо-буддийской культуры на Западе, демонстрируя духовное богатство Востока. Однако, движимые стремлением возвысить его, они порой несколько искажали картину. К примеру, С.Радхакришнан, будучи приверженцем веданты, идеализировал спиритуальные аспекты индийской философии и оценивал буддизм с индуистских позиций. Он сравнивал мадхьямику с «адвайтизмом типа Шанкары или Брэдли», а нагарджунистскую категорию «пустотности» — с «Богом» Дунса Скотта, «безусловным» Гамильтона, «непостижимой силой» Спенсера, «Единым» Плотина, «субстанцией» Спинозы, «*Neutrum*» Шеллинга [Радхакришнан 1956–1957, т. 1: 569–571]. С.Дасгупта, говоря о специфике учения Нагарджуны, писал, что это «не идеализм, не реализм, не абсолютизм, а пустой феноменализм» [Dasgupta 1933: 79].

Западные же учёные с трудом освобождались от европоцентризма, что выражалось в крайнем заострении некоторых ложно понятых идей, резко диссонирующих с общим фоном позитивного знания. Так, знаковая система мадхьямики транслировалась на европейские языки с помощью столь своеобразных терминов, что представления о ней оказывались ложными. Чаще всего эту древнеиндийскую школу мысли расценивали в качестве логического следствия раннего буддийского пессимизма и скептицизма и классифицировали как «опустошающий негативизм», «радикальный нигилизм» и т.д.

Итог начальному этапу развития нагарджуноведения подвел Ф.И.Щербатской, взявший на себя труд опровергнуть оппонентов — европоцентристов, привести текстологические и исследовательские материалы, позволяющие убедиться в теоретико-познавательной глу-

бине буддизма и логических основах его философии. Вслед за В.П.Васильевым он призывал привлечь к изучению не только индийские, но и тибетские и китайские источники; он чётко разграничивал философию и религию буддизма и сумел адекватно передать значение и ценность индо-буддийской понятийной мысли в терминах западной учёности.

3

Ф.И.Щербатской о мадхьямике

Работы Ф.И.Щербатского о категориях «дхарма» и «нирвана» в буддизме написаны в полемическом ключе. Автор критикует приведённые выше определения мадхьямики восточными и европейскими исследователями [Stcherbatsky 1927: 36–43, 51–54; Щербатской 1988: 234–238, 240–243, 251–253], пытается сопоставить поиски представителей школы с аналогичными процессами в европейской и индуистской философии [Stcherbatsky 1927: 51–60; Щербатской 1988: 250–260], доказывает монистический и релятивистский характер философии Нагарджуны [Stcherbatsky 1927: 40–50, 52–54, 60–62; Щербатской 1988: 240–253; 260–262], в подтверждение чего дает переводы 1-й и 25-й глав «Мула-мадхьямака-карики» и «Прасанна-пады».

Краткий очерк философских категорий мадхьямики, занимающий лишь 20 страниц произведения Ф.И.Щербатского, до сих пор остаётся непревзойдённым образцом среди обобщающих работ малого объёма. Главные тезисы очерка следующие [Stcherbatsky 1927: 35–54; Щербатской 1988: 234–253]:

1. Мадхьямика — система философии и диалектики, основополагающая дисциплина в монастырском образовании.

2. Махаяна — новая религия, радикально отличная от раннего буддизма и близкая позднему брахманизму, что, однако, не препятствовало её сосуществованию в одних и тех же монастырях с Хинаяной; позднее к ним присоединились и школы Ваджраяны.

3. Индуистские средневековые авторы Кумарила, Вачаспати-мишра, Шанкара «презирали» мадхьямику. Последний, правда, полностью соглашался с нею в душе, ибо оба учения (и веданта и мадхьямика) утверждали Единое без Второго и мираж, иллюзорность множественности. Шанкара критиковал последователей Нагарджуны не за то, что они «отрицали существование наших идей» или учили «абсолютному ничто», а за то, что отвергали возмож-

ность познания Абсолюта логическими методами, решение вопроса о бытии и небытии и т.д. Хотя Шанкара сам не признавал авторитета логики в постижении Абсолюта, от представителей всех других школ он требовал строгого соблюдения логических правил. На его взгляд, только ведантисты обладают откровением и прибегают к нему.

4. Мадхьямики отрицали действенность логики для поисков конечной истины, но пользовались её (логики) приёмами в обыденной жизни и полемике, считая, что этого вполне достаточно для демонстрации противоречивости систем понятийного знания и их критики.

5. В мадхьямике реально то, что не вызывается причинами и независимо от чего бы то ни было.

6. Все элементы бытия взаимозависимы и потому нереальны. Реально только «Единое целое», которое недвижимо, извне непостижимо, невыразимо словами и понятиями, не множественно.

7. Радикальный плюрализм Хинаяны превратился в радикальный монизм Махаяны.

8. В Хинаяне существование раздваивается на обусловленную и не обусловленную реальности, в Махаяне они обе сводятся к «высшему единству относительности».

9. Идея множественности реальных элементов заменяется идеей их относительности или нереальности.

10. Термин «относительный» отражает то, что вещь может быть идентифицирована через называние ее отношений с чем-либо и лишается значений вне этих отношений, оставаясь в обоих случаях нереальной.

11. Термины «относительность» или «условность» передают смысл лучше, нежели нефилософское слово «пустота».

12. В Махаяне «шунья» — синоним зависимого существования: нечто есть не пустое, а только лишённое независимой реальности, коей обладает исключительно целое, которое запрещает любую формулировку, поскольку она раздваивает реальность, но никогда не охватывает ее непосредственно.

13. Этот термин не обозначал математической пустоты или просто несуществования. Чандракирти писал: «Мы релятивисты, — мы не негативисты».

14. Нагарджуна отрицает реальность хинаянского угасшего Будды в качестве вечной безжизненной субстанции, соотносимой с потоком существования и потому не абсолютно реальной, в отличие от махаянского.

15. Истинный Будда может быть постигнут непосредственно интуицией, а отнюдь не вводящими в заблуждение словами и условными понятиями.

16. «Тело Будды — космос», сущность которого непознаваема и не концептуализируется.

17. Будда не имеет никакой реальности вне универсума, и универсум не имеет никакой реальности вне Будды.

18. Все элементы бытия, пропущенные сквозь принцип относительности, приобретают великолепие. Миллионы существований должны считаться Телом Будды, проявленным в них, что и есть относительность, а также Совершенство Мудрости.

19. Построения раннего буддизма все были разрушены Нагарджуной, кроме принципа зависимо координированного существования в его новой интерпретации — как относительности.

20. Судьбу Махаяны определил удивительный стиль превосходных Нагарджуновых афоризмов, который, несмотря на однообразный метод разрушительной диалектики, не переставал быть интересным, смелым, сбивающим с толку, иногда высокомерным, которым до сего дня восхищаются не только монахи.

21. Вообще плюралистам следует опасаться Нагарджуновой диалектики.

22. Своим принципом относительности мыслитель разрушает всякую множественность и расчищает почву для «уникальной, неопределимой Сущности бытия — Единого без Второго». В соответствии с принципом монистической философии все прочие сущности вторичны и условны.

23. Эта неопределимая реальность описывалась по-разному.

24. При Нагарджуне буддизм стал одновременно и пантеистическим и теистическим, или космотеистическим. У Нагарджуны Будда и нирвана — различные наименования одного и того же.

25. Универсум у него, рассматриваемый как целое, есть Абсолют, а как процесс — феномен.

26. Но относительность Нагарджуны сама по себе относительна и зависима от своей противоположности, она так же плоха, как и прежние аналитические принципы хинаянистов. Однако поскольку всё относительно и нет ничего не относительного, т.е. противопоставить её нечему, постольку относительность так же бессодержательна, как и мираж. Будды учили, что понять относительность всех созданных концепций — единственный путь освободиться от них; кто же продолжает цепляться за понятие относительности, тот неисправим.

27. Относительность — Срединный Путь приближения к реальности.

28. Гаудапада и Шанкара испытали влияние диалектики Нагарджуны.

29. Осуждение им логики — это лишь одна непринципиальная часть его философии.

30. Лучший способ понять мыслителя предложен А.Бергсоном. Он состоит в рассечении учения мудреца на части, которые сами по себе не дают представления о нем, но в сумме помогут понять его. Следуем этому методу.

Если брать индийскую философию, то можно констатировать, что взгляды Нагарджуны почти полностью идентичны веданте. Поэтому близость учения Шопенгауэра веданте переносилась и на Нагарджуну: в противопоставлении рационализму мадхьямик доходит до предела — дискредитации человеческого разума.

Если брать греческую философию, то допустимо сказать, что сходство между Зеноном Элейским и Нагарджуной не ограничивалось диалектикой: последняя в обоих случаях служила поддержкой Парменидовой и махаянской концепций о мире как недвижимом целом.

Замечательны совпадения негативизма Нагарджуны и Брэдли. Но самое большое сходство наблюдается между Нагарджуновой диалектикой и диалектическим методом Гегеля. Это обнаруживается и в сомнении по поводу способности здравого смысла судить об опытном объекте (кроме признания его «таковости»), и в применении методов, которые определяют предмет посредством учета других объектов, которым он противопоставляется; без этого противопоставления он лишается всякого содержания и противоположности срастаются в некоем высшем единстве, обнимающем их. Факты познаваемы только во взаимосвязи, и универсальный закон относительности — это все то, что понимается под реальностью. Оба великих философа уверяют, что негативизм — душа универсума, ибо любой познаваемый предмет ложен, преходящ, иллюзорен, хотя на этом зиждется устройство реального мира.

Еще больше точек соприкосновения учения Нагарджуны со всеми монистическими философиями, особенно с теми, основатели которых настаивают на негативном методе познания Абсолюта (Николай Кузанский, Джордано Бруно и др.).

Махаянская концепция космического Тела Будды как единственной субстанции напоминает концепцию Спинозы о Боге. Несмотря на то что у европейского мыслителя интуиция предполагает скорее ра-

циональную способность интеллекта, а интуиция у Нагарджуны мистична, обе они ведут к одному результату.

Главное различие между Нагарджуной и европейскими монистами заключается в том, что он не верит в логику как в средство конечной цели познания реальности, тогда как Гегель и Брэдли были убеждены в ее действенности. Но шаг Нагарджуны от осужденной логики к прямой интуиции повторен многими философами, а в начале XX в. А.Бергсоном.

Книга Ф.И.Щербатского занимает исключительное место в нагарджуноведении, она подвела итог предшествующему изучению, содержит конструктивные идеи для последующего развития данной отрасли буддологии. В дальнейшем уже ни один нагарджуновед не мог не учитывать достижения нашего отечественного исследователя. Оставаясь в рамках западного историко-философского науковедения, русский учёный сумел преодолеть европоцентризм.

И всё-таки в позиции Ф.И.Щербатского нельзя не увидеть перемен по сравнению с его предыдущими взглядами на буддизм (см. Введение). В.П.Васильев в изложении индо-буддийской философии полагался на тибетскую учёность, Е.Е.Обермиллер исследовал, издал и перевел несколько тибетских текстов. Щербатской же, прекрасно знавшей тибетский язык и литературу, принимавший активное участие в работе над ней в серии «Библиотека Буддика», с пониманием относившийся к произведениям японских и индийских авторов, всё-таки остался верным западной традиции, приспособлявая язык её науки к адекватному отражению специфики восточных культур. Возможно, это объясняется тем, что книга создавалась для западного читателя. Видные российские учёные и философы уже были изгнаны из страны.

К сожалению, в противостоянии европоцентризму в поздний (англоязычный) период своего творчества Ф.И.Щербатской изменил прежние принципы подхода к языку перевода. Во «Введении» к XXX тому «Библиотеки...» Щербатской писал: «Этим переводом мы стремимся к разумному воспроизведению буддийских идей, следовательно, за некоторыми исключениями, мы избегаем неперевода терминологии и пытаемся передать буддийские технические термины более или менее соответствующими эквивалентами, заимствованными из европейской философии. Этот метод нам кажется небезнадёжным, потому что, по нашему мнению, индийская философия достигла очень высокого уровня развития и принципиальные линии этого развития идут параллельно тем, которые знакомы изучающим европейскую философию. В Индии обнаруживаются параллели нашему рационализму

и нашему эмпиризму, она знает систему эмпирического идеализма и систему спиритуалистического монизма, здесь развита прежде всего логика и, что существенно, эпистемология, в разработке которой буддийским авторам принадлежит ведущая роль» [Madhyanta-Vibhanga 1936: IV].

И далее: «С индийской точки зрения буддизм есть шастра... Важен факт, который объясняется различно, хотя и бесспорен, — что палийская школа буддизма совершенно просмотрела эту шастру, систему философии, которую, однако, демонстрирует каждая страница палийского канона. Индийская шастра прежде всего оформляет специальную терминологию для понятий, которыми она оперирует, и устанавливает разграничительные определения этих понятий. Тибетцы, будучи учениками индийской традиции, уделили еще большее внимание документально точным определениям, доведя их до крайнего, почти артистического совершенства. Следовательно, изучение тибетских источников много способствовало нашему пониманию буддизма» [там же].

Ф.И.Щербатской заявляет, что он полностью принадлежит отечественной школе буддологии, основанной В.П.Васильевым и И.П.Минаевым, и что первому из них удалось «определить точное значение ключевого термина *шуньята*, в котором он обнаружил под диалектической терминологией идею, сходную с абсолютной идеей Гегеля» [там же: V]. Иными словами, знаменитый буддолог доверяет восточному гуманитарному науковедению, но поскольку он находит параллели в философском развитии Индии и Запада, то считает себя вправе истолковывать буддийские категории посредством их эквивалентов из западноевропейского понятийного аппарата.

4

Изучение мадхьямики в 30–50-е годы XX в.

Следующий этап развития философского нагарджуноведения ознаменовался активным осмыслением идей и положений Ф.И.Щербатского. Учёные различных школ с ним не только соглашались, но и спорили. Так, польский исследователь *Станислав Шайер* открыто полемизировал с ним по поводу принципов перевода санскритской терминологии и не соглашался с оценкой логических идей буддистов. Он подчёркивал важную роль мистической интуиции (в мадхьямике), обретаемой с помощью методичной практики йоги. В экстазе, к кото-

рому готовятся длительное время, святой «схватывает» всеединство, тогда как при выходе из экстаза к нему возвращаются различные чувства, мысли и т.д. Если же сила переживания всеединства велика, то повседневность кажется ему уже иллюзией, сном, нереальностью [Schayer 1931: XXIV].

С.Шайер считал, что в этой школе онтология есть результат дискурсивно-аналитического мышления и потому нереальна. Он много внимания уделял терминологии нагарджунизма, но, к сожалению, не всегда верно определял степень применимости разных европейских понятий соответственно терминам санскритского буддизма. Ему принадлежит перевод ряда глав из «Прасанна-пады» (см. [Schayer 1929–1930; 1930; 1931]).

Индийский учёный *Налинакиша Датт* подробно останавливается на полемике Ф.И.Щербатского с Л. де ла Валле Пуссэном и А.Китом, делится собственным мнением по частным пунктам концепции русского буддолога ([Dutt 1930: 154–164], см. также исправленный вариант, изданный под другим названием [Dutt 1978: 188–205]). Он полностью разделяет точку зрения Ф.И.Щербатского относительно того, что основатель мадхьямики не звал к «чистому негативизму», хотя некоторые его последователи интерпретировали учение в духе «абсолютного нигилизма». Н.Датт полагает, что Нагарджуна не отрицал высшей реальности, а напротив, стремился «установить Единое, соответствующее ведантистскому Абсолюту, хотя последний по природе есть чистый разум и блаженство, которое вообще отсутствует в Нагарджуновом Едином, напоминающем безличный аспект ведантистского брахманизма» [Dutt 1930: 194; 1978: 234]. Иначе говоря, Н.Датт прибег к традиционному методу освещения материала сквозь призму индуистской культуры.

Не надо забывать, что в 30–50-е годы XX в. было издано много текстов, приписываемых Нагарджуне, и их переводов на европейские языки, что значительно расширило источниковедческую базу историков философии. Этим наука обязана в первую очередь итальянскому учёному Дж.Туччи, бельгийскому — Э.Ламотту, английскому — Э.Джонстону, польскому — А.Кунсту, индийским учёным Р.Санкритьяне, В.Бхаттачарье, П.Пателю, П.Багчи и др.

Английский буддолог *Э.Томас*, первое издание книги которого появилось в 1933 г., относился к суждениям Ф.И.Щербатского с большим почтением. Однако он не согласился с трактовкой *шуньяты* как относительности, считая этот термин противоположным термину Абсолют и посему ничего не говорящим о позитивной стороне мадхья-

мики. На его взгляд, «относительность» еще и потому не самоочевидна, что противоречит двум суттам «Маджджхима-никаи» (121-й и 122-й), где говорится: «Монах вначале должен медитировать на пустотности в пустом месте и только затем приступать к восьми стадиям сосредоточения, каждая из которых пуста по отношению к предыдущей, и продолжать до тех пор, пока не успокоится, сконцентрировав ум на беззнаковости. Здесь (в этих сутрах. — В.А.) пустота чисто психологического свойства и утверждается, что универсум есть пустота самости» ([Thomas 1953: 217–218], перевод на английский язык второй из этих сутт, а также подробного палийского комментария к ней из «Папанча-судани» см. [Nanamoli 1982]).

Э.Томас приводит и другие свидетельства текстов в пользу истолкования *шуньяты* как «пустоты». Он тоже высказывает некоторые суждения о природе диалектики в буддизме. Буддийские мыслители «приписывали противоречия не дефектам словесных выражений, а природе человеческого опыта. Открытие антиномий не однажды происходило в истории философии... Парменид учил, что есть Единое, оно неуничтожимо, неделимо и совершенно. Всё прочее — это множественность, различие, происхождение, уничтожение, которые суть пустые слова. Вот важная параллель доктрине пустоты, а парадоксы Зенона — иллюстрация той же самой диалектики, какую мы находим в Махаяне» [Thomas 1953: 218–219].

В 1952 г. вышла в свет книга Ч.Шармы «Диалектика в буддизме и веданте». Под «диалектикой» здесь понимается лишь искусство философского спора; различаются два её вида: позитивная и негативная, в зависимости от способа изложения взглядов. Под этим углом зрения автор дал краткий очерк развития *шунья-вады* от махаянских сутр до Чандракирти и Шантидэвы, в котором упор делается на учении Нагарджуны [Sharma 1952: 25–46]. Ч.Шарма довольно резко возражает против интерпретаций *шуньяты* как «пустоты», «лишённости», «ничто» и даже «относительности». По его мнению, этот термин означает «неописуемость», «реальность», «Абсолют» и только с эмпирической точки зрения может означать «относительность» [там же: 20–21]. Согласно индийскому учёному, Нагарджуна трактовал *шуньяту* двояко: в феноменальном мире она — отсутствие самосущего, абсолютной реальности и наличие относительности, или Срединного Пути, между утверждением и отрицанием, но она ещё и реальность сама по себе, которую в феноменальном мире нельзя даже выразить [там же: 39].

Самым крупным историко-философским трудом, полностью посвящённым древнеиндийской мадхьямике, является известное иссле-

дование *Т.Р.В.Мурти* [Murti 1980], впервые вышедшее в свет в 1955 г. Значение его для науки трудно переоценить, потому уместно остановиться на основных его положениях.

1. Позиция мадхьямика в буддийской мысли аналогична позиции Канта: первый критиковал Абхидхарму и сделал возможным идеализм йогачары, второй — эмпиризм и расчистил путь идеализму Гегеля [там же: 8]. Исходный пункт философии Нагарджуны и Канта — иллюзия трансцендентности категорий рассудочного знания [там же: 295–299].

2. Начала диалектики присутствуют в самом Слове Будды. Некоторые проблемы он считал неразрешимыми и невыразимыми. Диалектика — это осознание тотального и бесконечного конфликта в разуме, а также стремление разрешить конфликт с более высокой позиции. Систематизированная форма диалектики предстаёт в мадхьямике. Будда решил конфликт посредством интуитивного восприятия реальности как не дуальной, мадхьямика — обращением разума против самого себя через диалектику. Абсолютизм, или адвайтизм, должен отличаться от монизма, утверждающего существование единственной реальности. Адвайтизм, или не дуализм, отрицает реальность двойственности, основываясь на диалектике. Монизм — это упанишады и древняя веданта. Абсолютизм — это мадхьямика и йогачара, проложившие путь другим видам абсолютизма [там же: 8–13].

3. Реальность трансцендентна мысли, о ней молчат. Молчание Будды не агностицизм, а состояние сомнения и отчаяния из-за невозможности выразить реальность, но диалектическая необходимость заставляет формулировать некоторые учения, например о *дхармо-частицах*. Душа учения Будды — доктрина *шуньяты*. Четыре альтернативы — форма мадхьямиковской диалектики [там же: 44–52].

4. Мадхьямика — систематическое изложение доктрины *шуньяты*, трактатов по Праджня-парамите и жесткий тип абсолютизма, установленный диалектикой, отрицанием всех эмпирических понятий и спекулятивных теорий [там же: 83]. Абсолютизм выдвигает теорию двух истин и доктрину иллюзии. В мадхьямике вещи взаимозависимы по своей природе: субстанция и атрибуты, самость и ее состояния; нет ничего самостоятельного, феномен нереален (*шунья*), а взаимозависимость — признак нереальности [там же: 86, 104, 106].

5. *Шуньята* мадхьямики сделала возможным тантризм, который определенно много старше Асанги; его главные идеи наряду с практикой присутствовали во все времена. «Тантра — это уникальная комбинация мантры, ритуала, поклонения и йоги на абсолютистской основе» [там же: 109].

6. Гаудапада и Шанкара обратили монизм веданты в абсолютизм адвайты, отчасти скопировав системы мадхьямики и *виджняна-вады*, отчасти усилив внутренний динамизм упанишад [там же: 112].

7. Причинность — центральная тема индийской философии. Многие мадхьямиковские трактаты начинаются с диалектики и анализа причинности и демонстрируют, что не только она, но и любая категория противоречива [там же: 121, 166–168].

8. «Как и диалектика Канта, мадхьямика есть критика всей философии», и прежде всего традиций *атмана* и *анатмана*. *Праджня*, или интуитивное прозрение, инсайт, — это отказ от всех взглядов. Для мадхьямики и Канта критицизм сам по себе — уже философия. Они не создали никакой доктрины, ибо любая спекулятивная философия не знание, а иллюзия. Не Зенон, а Будда открыл диалектику, которая есть самоосознанное духовное движение и критика разума. Мадхьямик убеждён, что высшая способность (*праджня*) идентична реальности (*таттва*) [там же: 122–126]. В мадхьямике опровергаются все взгляды, потому что разум не компетентен в познании реальности. «Функция мадхьямиковской диалектики на уровне логики чисто негативна, аналитична» [там же: 128]. Это отличает ее от гегелевской, в которой синтез демонстрирует реальность противоречий [там же: 302–303]. Мадхьямика, избегая крайних точек зрения, занимает среднюю позицию, которая состоит в отсутствии позиции, в позиции вне понятий и речи, вне взглядов. Диалектика — это и приёмы по сведению аргументов противника к абсурду [там же: 129–131].

9. «Абсолют как не обусловленное реален, и именно поэтому он не может быть воспринят как существование или несуществование или как то и другое одновременно (или как ни то ни другое. — В.А.)». Диалектика имеет три стадии зрелости философского сознания: догматизм, критицизм и интуитивизм. Мадхьямиковская диалектика, будучи в кульминации интуицией, — плод не только теоретического сознания, но и практического, а также религиозного [там же: 139–142]. «У Гегеля ум конституирует само строение реальности», у Нагарджуны «*буддхи* является невежеством, фальси-

фицирующей функцией (*самврити*), скрывающей реальность от нас» [там же: 304]. Мадхьямика отвергает закон исключённого третьего. «Кант тоже не принимает его, когда формулирует свои антиномии... Сам Гегель не признает закона, он бы признал его, если бы выбрал бытие или небытие, а не искал третьего» [там же: 146–147].

10. «Философия мадхьямики не является мировоззрением, она не объясняет вещи в соответствии с определенными моделями... Данная система уникальна в этом отношении, ибо отрицает научный метод объяснения и спекулятивное конструирование как в высшей степени непригодные для философии занятия... Мадхьямиковский метод состоит в деконцептуализации ума. Диалектика — не информация, а катарсис, или путь очищения интеллекта. Это не нигилизм, который в конечном итоге служит утверждением „ничто“. Диалектика — опровержение всех взглядов, включая нигилистический» [там же: 209–212].

11. Абсолютистские системы открываются отрицанием двойственности как иллюзии, но различаются подходами. *Виджняна-вада* и *веданта* начинаются с анализа эмпирической иллюзии, а затем применяют его по аналогии к мировой, мадхьямика же избегает этой операции и считает иллюзорность мира всеобщим конфликтом разума, в силу чего все философские взгляды иллюзорны, как и мир, характеризуемый ими [там же: 213–216].

12. В мадхьямике отсутствует онтология, признается лишь чисто эпистемологический метод. Фактически мадхьямик отрицает не реальность, а доктрины о ней, ибо она трансцендентна мышлению. Мадхьямиковская диалектика устраняет препятствия и ограничения для действия сверхрациональной интуиции, которая выступает информативно бессодержательным знанием, тождественным Абсолюту. *Праджня* мадхьямики, отрицающая все концептуальные построения, достигается добродетелью и созерцанием, проходя через две стадии: *шаматхи*, или контроля ума, и *випашьяны*, или инсайта. В более развитой форме сознания духовная дисциплина предполагает шесть совершенствований (*парамита*), которые венчает *праджня*. *Шуньята* — противоядие от всех действий и страстей [там же: 218–223].

13. *Татхагата*, или Будда, в мадхьямике «рассматривается не просто как реальность целого бытия — *шуньята* или *бхута-кости*, — но и как личность, снабжённая всеми божественными качествами и силами... Он не обладает созидательными и космическими

функциями, как Ишвара в брахманических концепциях. Бытие вселенной и градация существ объясняются кармой. Будда спасает все твари из сострадания», которое «превращает *Татхагату* в божество, личного бога... *Татхагата* — личностный аспект Абсолюта... Видимо, идея принятия Бога является поздней и неправомерной в системе мадхьямика. Буддизм всегда делал упор на собственное усилие, он даже отвергал Ишвару. Это религия трудов, а не милости». В Махаяне Будда стал посредником между Абсолютом и феноменом, а каждое существо — потенциальным *буддой*, что «дало толчок религии мадхьямики и признанию Бога» ([там же: 224–226]; подробнее эти выкладки см. [там же: 276–289], хотя о «признании Бога» и там говорится совершенно бездоказательно).

14. Абсолют идентичен феномену, различие между ними только эпистемологическое, субъективное, нереальное. «Феномены характеризуются как *самврити*, потому что они скрывают действительную природу вещей». По Нагарджуне, абсолютная реальность — *парамартха*, или необусловленная истина, — вне понятий и речи. «Мадхьямик не нигилист, он только сопротивляется всем попыткам определить то, что, в сущности, неопределимо. Абсолют не может быть даже идентифицирован с бытием или сознанием», но он «познаваем недуальной интуицией, каковой и является» [там же: 233–236, 305].

15. *Авидья*, или неведение, скрывает реальность, препятствуя её истинному восприятию. Хотя *авидья* безначальна, она имеет конец, но в то же время она нереальна (*майя*). Абсолютистская доктрина двух истин встречается уже в упанишадах, хорошо известна абхидхармистам и ранним махаянистам. Абсолютная истина находится вне дискурсивного мышления, языка и эмпирической действительности. Условная истина идентична *авидье*, или категориально-функционирующему рассудку, и тому, что в мире общепринято. Фактически истина одна — *парамартха*, а остальное, хотя и ложно, но годится для эмпирических целей. *Парамартха* может быть понята только негативно, только как устранение *самврити*, но достижима она лишь через *самврити* в качестве средства [там же: 238–253].

16. «Свобода (*нирвана*) — это свобода от страданий... достижение состояния бесстрастия... и полное прекращение мыслеконструирования (*кальпана*)... Мадхьямиковские трактаты говорят об этом как о *самата* — равенстве». Согласно мадхьямике, «свобода не может быть обретена без реализации нереальности — *шуньяты*

вещей». Сострадание (*каруна*) — актуализированное состояние *шуньяты* [там же: 256–264]. Мадхьямиковская философия очень близка не системе Гегеля, а системе неогегельянца Брэдли, если исключить диалектику [там же: 305–310].

В более поздней своей работе, оставаясь на тех же позициях («Для мадхьямика диалектика — сама по себе вся философия... После *пра-санги* знать больше нечего... *Праджня* — отрицание всех взглядов» [Murti 1973: 11]), Т.Р.В.Мурти сосредоточивает усилия на исследовании мадхьямиковского учения о двух истинах. «*Парамартха-сатья* — знание реальности как она есть, без искажения». *Самврити-сатья* — это и *лока-вьявахара* (истины, принимаемые таковыми простым народом, как определил Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 492]), и *лока-самврити* — некие эмпирические проявления, и *алока-самврити* — неэмпирические проявления, кои обманывают эмпирическое сознание (оптические и другие иллюзии, дефекты органов чувств, опыты в ненормальном состоянии ума, сны и т.д.). «*Самврити* сокрывает реальность, поэтому она — *авидья* или *випарьяса*. Любое воззрение без исключения есть *авидья*, что есть нереальность, *майя*». Тем не менее *парамартха* — цель, а *самврити* — средство [Murti 1973: 17–19].

«*Кальпана* — это *авидья* *par excellence*. Прекращение *кальпаны* равносильно достижению нирваны... Я интерпретировал *шуньяту* и доктрину двух истин как род абсолютизма, но никак не нигилизма» [там же: 21–22].

Известный буддолог Э.Конзе не дал систематизированного обзора нагарджунизма, однако в его общих сочинениях содержатся оригинальные идеи. Его метод изучения предмета основан на глубоком знании праджня-парамитских и махаянских сутр. Он считает вообще ошибочным включение мадхьямиковской доктрины в историко-философские курсы, поскольку это противоречит её духу «пустотности», или неприятия как позитивного, так и негативного отношения ко всем метафизическим проблемам; цель нагарджунистской диалектики не приходиться к определённым выводам, а разрушать их, сводить к абсурду [Conze 1951: 136]. По мнению учёного, Нагарджуна звал к достижению не теоретических, а практических, жизненно важных целей [там же: 136–137]. Идеи мадхьямики чужды европейцам, только античный скептицизм и некоторые другие традиции Средиземноморья разрабатывали сходные доктрины [там же: 140–142].

В своём другом труде Э.Конзе коснулся новшеств, внесённых нагарджунизмом в буддийскую теорию «искажений» (*випарьяса*). Впервые, ранние мадхьямики добавили пятый, «искажённый взгляд»,

выражающийся в смешении реальности с миражом, сном, в восприятии вещей такими, какими они не являются, в представлении нереального как реального. Во-вторых, по мадхьямике, любое утверждение или отрицание, предположение или ограничение есть искажение реальности. В-третьих, эта школа утверждала, что искажённые взгляды, как и их объекты, не имеют реального существования; в-четвёртых, она отрицала деление дхарм на обусловленные и не обусловленные, невечные и вечные; в-пятых, выделяла стадии устранения искажаемых взглядов; в-шестых, характеризовала *бодхисаттву* как существо, «свободное от искажённых взглядов». Нагарджуна подробно интерпретировал это религиозное учение [Conze 1962: 204–211].

Э.Конзе полагает, что мадхьямики руководствовались новым «онтологическим статусом *дхармо*-частиц», отраженным в сутрах Праджня-парамиты, а именно: все дхармы пусты по своему самосущему, они существуют не в абсолютном смысле, а лишь номинально, они не имеют признаков. *Дхармо*-частица пуста, когда безотносительна к другим *дхармо*-частицам, которые никогда не возникали, что объяснялось учением о *майе* [там же: 222]. «Мадхьямики интересовались только одной проблемой — обстоятельствами, которые обуславливают трансцендентную интуицию Абсолюта... Видеть *дхармо*-частицы — значит видеть их самосущее — *свабхаву*... Определение самосущего — исходный пункт мадхьямикской системы... результат длительной медитации на формуле взаимозависимого происхождения... Вещь сама по себе — ничто, и это эквивалентно проникновению в пустотность всех *дхармо*-частиц... Однако Нагарджуна и его школа не полагались только на медитацию. Чтобы убедить оппонентов, не разделяющих их видения Единого, они усовершенствовали метод *пра-санга* — аргументацию, ниспровергающую возможные альтернативы» [там же: 239–241]. Тесно увязывая мадхьямикскую пустотность с различными уровнями медитации, исследователь выдвигает идею пяти видов пустотности: дхармической, обусловленной, не обусловленной, трансцендентной и трансцендентальной [там же: 244–249].

В одной из своих последних работ Э.Конзе остановился на особенностях логики мадхьямики. На его взгляд, Нагарджуна высветил универсальную противоречивость эмпирического мира, что сводит сферу действия закона противоречия к нулю. В этом состоит кардинальное отличие мадхьямики от системы Аристотеля; кроме того, последний стремился выразить истину в словах, тогда как Нагарджуна считал её тайной бессловесного [Conze 1980: 47]. Учёный считает, что принудительное воздействие принципа противоречия на процессы мышления,

будучи антиподом идеала *ахимсы*, препятствовало бы духовным исканиям Махаяны [там же: 48–52].

Крупный австрийский историк индийской философии *Э.Фраувальнер* предложил новый способ показа буддийского текстового наследия. Философские учения отдельных школ он представил переводами трудов, расположив их в хронологическом порядке, и произведениями нескольких жанров древней литературы.

Главную цель Нагарджуны учёный видит в «доказательстве недействительности внешнего мира», невозможности выразить его в понятиях, поскольку он пребывает в постоянном становлении [Frauwallner 1956: 171–172]. Мадхьямик своеобразно развил и общеиндийское понятие самосущего (*свабхавы*) — как «само собой и только через себя обусловленное бытие, независимое от всего другого». Коль скоро такого бытия в мире нет, он и все вещи в нём бессущностны, недействительны, пусты. Это не значит, что они отсутствуют, у них есть твёрдые законы и определённая истинность, которая не является таковой лишь с точки зрения высочайшей действительности [там же: 173].

Результатом данного этапа развития историко-философского нагарджуноведения стало то, что мадхьямика перестала быть для европейских ученых образцом крайне нигилистического умозрения, «плодом буддийского пессимизма». После Ф.И.Щербатского и Т.Р.В.Мурти исследовательская мысль без предубеждений воспринимала как негативистские, так и абсолютистские тенденции мадхьямики, видя в них равнозначные составляющие единой системы. Это способствовало открытию ряда оригинальных концепций, затрагивающих теорию, методiku и практику древней школы.

Кроме того, в этот период наметилась специализация нагарджуноведения в качестве самостоятельной дисциплины научной буддологии. С.Шайер, Э.Томас, Э.Фраувальнер, Э.Конзе и др. пытались осветить предмет не столько с позиций европейского науковедения, сколько с общих буддологических, что отличало их от большинства индийских учёных, которые по-прежнему смотрели на мадхьямику через призму *адвайта-веданты*, а затем уже причисляли её к разряду величайших философий мира.

Немаловажно и то, что в нагарджунизме научились выделять не только полемико-мировоззренческие построения, но и религиозную ритуально-поведенческую практику, йогический опыт. Исследователи признали факт острого соперничества в древнеиндийском поликонфессиональном обществе, оказавшего влияние на процессы мышления и текстовой деятельности нагарджунистов.

С историко-философской точки зрения ранняя мадхьямика рассматривалась в широком спектре характеристик — от нигилизма до абсолютизма, поэтому некоторые учёные стремились доказать, что наличие крайностей уравнивало систему. Слабым звеном нагарджуноведения продолжала оставаться компаративистика, несмотря на то что ей уделялось внимание. Нагарджунизм сравнивать трудно потому, что отдельные его аспекты поверхностно сопоставимы с учениями многих философов — от Парменида и Гераклита до Гегеля, Шопенгауэра и Бергсона. К подобным сравнениям надо относиться с большой осторожностью.

И вообще, можно ли считать философию исторически развивающейся творческой деятельностью, или это некое статичное «царство духа», как полагают некоторые экзистенциалисты, например К.Ясперс [Jaspers 1978]? До сих пор неясно, должны ли исследователи сравнивать лишь хронологически близкие явления истории культуры либо феноменально или процессуально сходные, т.е. повлёкшие за собой аналогичные изменения, и т.д.

Изучение философии нагарджунизма на данном этапе проходило под воздействием творчества Ф.И.Щербатского. Получили развитие фактически все выдвинутые им тезисы. Их принимали целиком или частично, оспаривали, опровергали, но только один отвергли единодушно, а именно: понимание *шуньяты* как «относительности».

Передача терминов санскритских текстов мадхьямики требует осторожности при их интерпретации, что не соблюдалось в предшествующий период. Их смысловая нагрузка должна определяться не только лингвистическими и философскими, но и религиозно-медитативными, ритуально-культовыми полями значений.

Разумеется, и сейчас отнюдь не преодолены субъективистские подходы, личностные, религиозные или идейные пристрастия. Т.Р.В.Мурти настойчиво стремился обосновать «логическую необходимость» признания мадхьямиками Бога [Murti 1980: 224–227, 280–289]. Его не остановили приводимые им самим ссылки на древние трактаты школы, в которых неизменно отвергалась идея Бога-творца.

Т.Р.В.Мурти приписывал мадхьямикам идею «личного Бога» и пытался представить их систему как «религию пантеизма», проповедовавшую «идентичность Бога и человека, а также трансцендентность Абсолюта» [там же: 226, 284–287]. Именно так он трактовал позднюю махаянскую концепцию «трёх Тел Будды». И даже нирвану отождествлял с Истинносущим (*Татхагатой*), или Богом [там же: 275].

Анализ древних и средневековых источников, в том числе и нагарджунистских, а также критика исследовательских предубеждений

и современных метаморфоз идеи Бога-творца в буддизме мною уже неоднократно осуществлялись (см. [Андросов 1985; 1985а; 1986; 2000а: 287–297; 2001: 36–38, 155–160, 257–258, 325, 338; Androssov 1985]). Здесь же стоит заметить проявляющееся порой нежелание различать язык-объект и язык-описание, смешение их, приводящее к чисто спекулятивным ассоциациям. Ныне иногда еще прибегают к такого рода операциям, хотя в целом новому нагарджуноведению свойственно научно-критическое отношение к работам предшественников.

5

Изучение мадхьямики в 60–70-е годы XX в.

В эти годы заметно расширился ареал науки. Интерес к учению мадхьямиков стал устойчивым в Аргентине, Югославии, Норвегии, Дании, США, Австралии, Канаде (см. [Webb 1985]). Возросло внимание к этой дисциплине в Японии, за потоком информации здесь трудно уследить. В этом неоценимую помощь оказывают энциклопедические издания, в частности труды патриарха буддологии *Хадзимэ Накамуры* [Nakamura 1960; 1989]. Современные научные методы начали использовать представители традиционной буддийской учёности из Тибета, Шри-Ланки, Монголии (см. [Андросов 1986а]).

Исследования этих десятилетий характеризуются углублением и детализацией проблематики. В то же время демонстрируются новые варианты генерализации нагарджунистских идей. К примеру, Хадзимэ Накамура предложил взглянуть на них с высоты общей индийской культуры мышления [Nakamura 1964]. Согласно японскому учёному, Нагарджунова абсолютная реальность тождественна абсолютной пустотности, которая лишена всех спецификаторов и которой нельзя дать концептуального определения, как и в веданте [там же: 55]. В мадхьямике наиболее ярко проявилась способность индийского ума схватывать абсолютные идеи при их минимальной индивидуализации [там же: 61]. Хотя идея пустотности не предполагает реальности в субстанциальном смысле, в ней легко усматривается индийский монизм: *шуньята* — это абсолютное отрицание и недопущение дифференциации, это состояние прекращения действия различительных понятий, это освобождение [там же: 69–70].

Аргентинский ученый *В. Фатоне*, автор работы «Философия Нагарджуны», первое издание которой вышло в 1962 г. на испанском

языке, считает основной заслугой мадхьямика критику хинаянских доктрин [Fatone 1981: 42–79], концепций школы *ньяя*, а также различных буддийских и индуистских теорий познания [там же: 79–131], нирваны [там же: 133–141] и пр. Исследователь строго передает содержание санскритских технических терминов и возражает против обвинения этой философии в нигилизме. Он разделяет мнение Ф.И.Щербатского, что при построении своей системы Нагарджуна исходил из фундаментальной идеи, согласно которой «не существует ничего, кроме одной-единственной субстанции, а она есть мир *sub specie aeternitatis*» [там же: 2]. В.Фатоне подчеркивает при этом, что Нагарджуна вовсе не стремился превратить «лишённость» или «пустотность» в субстанцию, равно как и утверждать или отрицать сущность *дхармо*-частиц. Последняя не существует, потому что её нельзя выразить вербально [там же: 122].

Небезынтересен предпринятый учёным анализ того, как мадхьямик критикует логику суждений и отказывается от провозглашения собственных воззрений или воздерживается от суждений о сущности. Хотя «всё успокаивается в пустоте, это не значит, что утверждается пустота, ибо она лишена самосущего — *свабхавы*. Для Нагарджуны высказывания о реальности или нереальности пустоты — просто игра словами» [там же: 144]. Отрицание направлено на саму природу суждений, которой внутренне свойственно противоречие, в результате чего суждение становится невозможным из-за непримиримости противоречий [там же: 143–145]. Идея Нагарджуны заключается в том, что подлинное видение реальности невыразимо, оно есть покой и единственно правильная позиция по отношению к ней — молчание. «Это — метод, и это — вывод из метода. Молчание, спокойствие, умиротворение — даже основатель учения не смел выразить это словами», ограничивающими нас [там же: 151].

Другой японский нагарджуновед, *К.К.Инада*, возвращается к полемике по вопросу о применимости к буддизму и мадхьямике общих категорий историко-философской науки — монизма, абсолютизма, нигилизма и т.д. [Inada 1970: 5–17]. Он считает, что к «буддизму» должно подходить как к радикально-натуралистическому взгляду человека» и что характеристика Нагарджуновой философии в качестве диалектической требует определённых оговорок, дабы не «насиловать термины» [там же: 11–19]. По его мнению, основатель мадхьямики не был ни логиком, ни диалектиком в западном смысле слова; буддийские истины не результат логики или диалектики, а плод Праджня, или «Ока Мудрости». Если философию Нагарджуны можно было бы

охарактеризовать тем или иным термином западноевропейской науки, то её нельзя было бы согласовать с учением Будды о Срединном Пути как высшим онтологическим принципом, которому мадхьямик дал своё собственное систематическое толкование, дабы человек обратил свой взор на обыденный мир. Согласно К.Инаде, у Нагарджуны нет никакой методологии, нет «логики пустотности», а есть «Путь пустотности». Реальность вещей не охватывается логическим или понятийным мышлением [там же: 22–25].

Особого внимания заслуживает «Философия Нагарджуны» **К.В.Раманана** (1-е изд. — 1966 г.), анализирующего «Махапраджня-парамита-упадешу» — труд первого срединника, согласно буддийскому канону на китайском языке. По мнению индийского учёного, ранняя мадхьямика может быть представлена следующим образом. Человек движим «жаждой настоящего», что является исходным пунктом его интереса к Срединному Пути, хотя он знаком лишь с миром условностей, который принимает за конечный, и привязывается к нему. Именно неумение различать в мнимом настоящее есть неведение [Ramanan 1978: 70–72].

Но даже невежественным людям свойственно чувство настоящего. Невежество — это незнание того, что всё в отдельности и в целом лишено сущности. Будучи невежественным, человек «страдает, совращается и фантазирует». «Чувство себя... есть отражение необусловленной реальности в обусловленном самосознающем интеллекте, оно — чувство настоящего в человеке». «Окутанное» желаниями, мнениями, отражение становится ложной самостью, корнем заблуждений [там же: 90–106].

Невежество устранимо. Его устранение зависит от возникновения знания. Устранение первого и возникновение второго одновременны, они — две стороны одного акта. *Праджня* в качестве знания отлична от *праджни* как действительности, которая есть необусловленная *дхарма*, неделимая сущность, базисный принцип знания, а *праджня-парамита* — настоящая природа всех вещей, высшая, неразрушимая *дхарма*. «Функционально же *праджня* — акт познания, о котором можно сказать, что он состоит из анализа, критики и понимания» [там же: 113–117].

О *праджня-парамите* говорится как о понимании или незаинтересованности отношения к оппозициям существующего — несуществующего, вечного — не вечного, действительного — не действительного и т.д. Приверженцы не должны относиться к Учению (*Дхарма*) Будды с увлечением, привязанностью, быть его яркими сторонниками:

от проявлений таких чувств следует освобождаться. Учение будд — великий океан, дающий очень много, имеющий разные смыслы и уровни понимания, но ведь всё в конце концов пусто. Абхидхармический анализ, шуньявадинский критицизм и моральная дисциплина суть три двери в Учение. Вошедший через них мудрец понимает, что всё, сказанное Буддой, истинно и непротиворечиво [там же: 142].

В силу своей слепоты и догматичности люди бросаются в крайности, считая одно истинным, другое ложным, одно существующим, другое несуществующим и т.д., а затем цепляются за ту или иную мысль. *Шунья-вада* критикует все идеологические системы и взгляды такого рода. «Срединный Путь — это неприлипание» ни к какой точке зрения [там же: 151–160].

«Пресечение в корне тенденции хвататься за особенное как абсолютное — глубочайшая истина отрицания самости, которой учил Будда. Отрицается не самость сама по себе, а её ложно выдуманная самостоятельность относительно психофизического комплекса». Именно в привязанности философов к терминам, понятиям, категориям, суждениям и т.д. кроется причина критики со стороны Нагарджуны, которая сводится к двум истинам *шуньяты*: как мирская истина, она проливает свет на концептуальные системы, а как абсолютная истина — на пустоту мирской системы (*шуньята шуньяты*) [там же: 171–173].

Вывод *шунья-вады*: все концепции соотносятся, а элементы мира лишены субстанциальности. Не душа, а поступки являются сущностью личности, которая есть «самосознающий принцип... организм и организация, способ бытия». Глубочайший корень и обычной жизни, и жизни мудреца, и бытия всех вещей — *дхармата*, функционирующая на мирском уровне как основа и порядок, а на абсолютном — как универсальная реальность, или нирвана [там же: 209–235].

Действительность обозначается у Нагарджуны еще термином *тамхата*, под которым на уровне мирской истины подразумевается «такая природа вещей, как невечность, относительность, несубстанциальность, лишённость самости; а на уровне абсолютной природы — как необусловленная, нерожденная *дхарма*» [там же: 254]. Собственно религиозный, или Срединный Путь в Махаяне — это Путь *бодхисаттвы* — существа, единственно способного реализовать идеал буддства и достичь нирваны, но не делающего этого, пока все живое в мире страдает. Понятие «Пути» тождественно понятию *праджни*, или «понимания», состоящего из Сострадания и Мудрости. «Великий Путь», или «Путь Совершенствования *праджни*», является превосходящим, но не исключаящим «Малый Путь» (Хинаяну). Первый из них —

праджня-парамита, которая едина, но имеет шесть аспектов, способов совершенствования, — *парамит* [там же: 277–280].

Бодхисаттва знает о Пути, пройдя которым он станет буддой, «но он полностью свободен от беспокойства относительно утраты своей индивидуальности. Его беспредельное Сострадание ко всем существам сопровождается совершенным пониманием истины вещей; побуждаемый великим Состраданием, он вновь и вновь силится помочь всем существам» [там же: 298].

Труд К.В.Раманана принадлежит к числу лучших образцов текстологических исследований в мировой буддологии. В нём выводы исчерпывающе обоснованы, а предложения и тезисы подкреплены оригинальными источниками. Автора вовсе не занимают извечные споры учёных о той или иной проблеме нагарджунизма: он имеет дело только с текстами, а не со вторичной информацией. Каждая страница работы свидетельствует о продуманности и фактологической изученности предмета.

Избранный Рамананом ракурс рассмотрения позволил ему абстрагироваться от исторических дисциплин и сосредоточиться на воссоздании структуры и содержания древней философии. Правда, порой трудно отличить мысль учёного от мысли автора памятника. Само по себе такое органическое единение опасно, ибо может привести к подмене специфики древнего образа мыслей современным. Однако критиковать исследователя за это крайне сложно, поскольку убедительное и обильное цитирование «Махапраджня-парамита-шастры» и других сочинений ранней мадхьямики лишает сомнения оснований.

Индийский учёный соглашается со своими предшественниками в том, что нагарджунизм и «абсолютистская тенденция буддизма» оказали влияние как на Гаудападу, так и на Шанкару. Но, считает он, несмотря на множество точек соприкосновения этих систем, их внутреннее строение принципиально различно. На одном полюсе — негативизм и антитеизм, на другом — позитивизм и теизм, дополняющие картину их непримиримого соперничества в истории индийской философии [там же: 319–320].

Ярким представителем нового поколения нагарджуноведов является американец *Р.Робинсон*, чья книга, вышедшая впервые в 1967 г. и выдержавшая затем еще два издания, посвящена сложнейшим вопросам преемственности между мадхьямикой Индии и Китая, а также возможностям филиации нагарджунистских идей (подробнее см. [Андросов 1983]). Автор критически отнёсся к методике предшественников, спору между Ф.И.Щербатским, Л. де ла Валле Пуссэном

и С.Шайером, попыткам определить мадхьямику в категориях западной науки (вредным, по его мнению, при изучении собственно индо-буддийской проблематики), к стремлению Т.Р.В.Мурти осовременить мадхьямику в ущерб её архаичной структуре [Robinson 1978: 3–4]. Думается, Р.Робинсон не прав, считая, что для его темы и подхода к ней результаты других учёных не представляют ценности. Он делает вывод, что мистическая струя не была ведущей в этой школе и не определяла её общую направленность. Исследование древних текстов автор основывает на методе, включающем не только синхронные и диахронные штудии документов, проверку всего словарного фонда, но и работу с технической и лексической системами источников. Лишь после этого он полагает возможным судить о доктринальных положениях создателей учения о Срединности. Таким образом, первичный объект описания предстает сложным и многогранным текстом независимо от того, кому из древних мудрецов приписывается то или иное сочинение.

Посредством такого метода американский специалист вычленяет структуры на лингвистическом, риторическом, логическом и философском уровнях, а из них — системы, непосредственно отражающие эти структуры, после чего системы коррелируются, затем конструируется одна общая система.

Построение своей «модели нагарджунизма» автор начинает с выделения трёх основных концептуальных установок: взаимозависимого происхождения, личности (*атман*) и нирваны. Мадхьямики утверждают недвуальность, единство этих категорий. «Шакьямуни они почитают как создателя их учения и связывают Сострадание с уничтожением ложных доктрин. Когда же реализуется тождество *Татхагаты* и мира, нирваны и сансары, тогда исчезают ложные взгляды» [там же: 40].

Объектом текстологического анализа служит «Мула-мадхьямака-карика». Р.Робинсон приходит к заключению, что «пустотность» — термин не первичной системы в описании мира, а метасистемы. «Пустота» не имеет ни статуса сущности, ни свойства бытия или небытия. Если же кто-то думает иначе, он превращает ключевой термин дескриптивной системы в корень всех заблуждений. «„Пустотность“ не есть термин вне системы описания. Те, кто приписывает пустоте существование, путают символ системы с фактом системы» [там же: 49]. В нагарджунистской логике Р.Робинсон нашёл очевидные свидетельства следования законам противоречия и исключенного третьего. К сожалению, он ограничился сравнением логических форм Аристотеля и мадхьямиковской тетралебмы, что дает мало пищи для сопоставления.

В том же году вышла книга еще одного американского ученого, *Фредерика Стренга*, посвящённая базисной категории философии нагарджунизма — пустотности. Автор опирался в основном на два источника: «Мула-мадхьямака-карику» и «Виграха-вьявартани», переводы строф которых включены им в приложения. Он также уделил много внимания постановке проблемы и подходу к ней. Ново уже то, что он сосредоточил усилия на единственной категории, правда исключительно важной. Он пишет: «Изучение использования Нагарджуной термина „пустотность“ в плане отношений между религиозным сознанием и вербальным выражением опирается на теологические импликации. Наш подход к рассмотрению откровения как категории систематической теологии является, однако, непрямым, мы пытаемся анализировать религиозный смысл выражения, которое, по-видимому, радикально отлично от иудео-христианского утверждения конкретно-исторического откровения Бога» [Streng 1967: 23].

Ф.Стренг пояснил, что его подход к постижению пустотности реализуется на фоне анализа трех детерминант: «концептуального окружения, которое определяет словарь и модели мышления на предмет оценок и перспектив; внутренней нормы истинности, или регулятивной модели соотносительных понятий, характеризующих каждую попытку делать значимые утверждения; отличительного религиозного значения, вытекающего из положений религиозного знания» [там же: 25].

По мнению американского учёного, термин «пустотность» несет две функции, отражающие Нагарджуново религиозное сознание: диалектическую, предназначенную разрушать абсолютную зависимость логических и дискурсивных структур речи для выражения абсолютной истины, а также «формулирующую», которая эти структуры использует для расширения поля значений идей и символов. Первая функция определяется текстами Праджня-парамиты, а вторая — Абхидхармы, тогда как их комбинация — «ключ к пониманию Нагарджунова представления об истине» [там же]. Мадхьямик принял определённые онтологические и эпистемологические аксиомы, фундаментальные для буддийской религиозной жизни: действительность есть постоянное становление; сосуществование знания и становления; два рода истины [там же: 40–46]. Под этим углом зрения учёный рассматривает, почему в нагарджунистских текстах основополагающие понятия буддизма — *дхарма*-частицы, взаимозависимое происхождение, *карма*, *нирвана*, *праджня* — оценивались как пустые.

Затем Ф.Стренг меняет ракурс исследования, чтобы выяснить, каким образом пустотность влияет на мифический, интуитивный и диа-

лектический уровни религиозного сознания. Он считает, что Нагарджуна «работал» с этим термином лишь на последнем уровне и отрицал, подобно современным философам-лингвистам, соответствия между словами и внеязыковыми объектами [там же: 139–141]. Здесь нагарджунистские суждения истолковываются в духе «Философских исследований» Л.Витгенштейна: язык — игра, а значения слов и фраз зависят от правил того, кто учит играть.

В заключение учёный устанавливает религиозную задачу пустотности в сотериологии как «освобождение посредством знания». С мифической точки зрения пустотность — хаос, предшествующий творению через божественный миф, и в этом контексте она «передает незначимость, или отсутствие, цели, истины, реальности...». С интуитивной точки зрения пустотность — недифференцируемая основа реальности, «вечное лоно потенциальности», с диалектической точки зрения она «является и правильным пониманием существования, и выражением подлинной природы существования, которая не есть абсолютная основа» [там же: 156–157].

Ф.Стренгу принадлежит и весомый вклад в изучение доктрины двух истин в контексте всего учения Нагарджуны [Streng 1971; 1973]. «*Самврити* и *парамартха* суть выражения *пратитья-самутпада* (или *шуньяты*) — ММК, XXIV, 18–20, 14, 36; ВВ, 70». *Шуньята* двояка: а) это ситуация, в которой условное существование появляется и исчезает, б) это ситуация свободы от страданий, наивысшее сознание. «Для Нагарджуны *пратитья-самутпада* — ключевой термин, посредством которого можно понять и возникновение и прекращение страдания... *Самврити* может быть использована для реализации *пратитья-самутпада* (или *шуньяты*). Природа реальности — зависимое происхождение, *самврити* есть выражение этой реальности, хотя и не всегда достоверное, согласно Нагарджуне. Многие восприятия и концепции иллюзорны — ММК, VII, 33–34» [Streng 1973: 28–30]⁴³.

По мнению учёного, Нагарджуна чаще прибегал специально к *самврити* при анализе психологических и феноменологических аспектов, например при обсуждении лжеконцепций (*випарьяса* — ММК, XIII, 1, 2, 8, 15, 23), ментальных конструкций (*санкальпа*). «Природа реальности не может быть сведена к суждениям — ММК, XVIII, 7; XIII, 8; XXII, 11. Задача Нагарджуны двояка: опровергать лжепонятия и пере-

⁴³ Т.Р.В.Мурти резко высказался относительно идей Ф.Стренга: «Я не согласен со Стренгом, что Нагарджуна не принимал никакой реальности и что в его системе нет Абсолюта... *Таттва* (реальность) признавалась Нагарджунной трансцендентальной и недувальной — ММК, XVIII, 9» [Murti 1973: 22].

давать знания понятийно», в выводах он пользуется непосредственным восприятием и его примерами. «*Парамартхе* не научиться без *вьявахары*. Если зависимое происхождение есть базис обеих истин, то пользование *самврити* отнюдь не зло, а знание *парамартхи* — часть реализации *шунья*. Эмпирический мир не отвергается. Лишь невежество или „прилипание“ к *свабхаве* следует прекратить» [там же: 31–34].

«Когда слова не считаются представителями некоторой независимой реальности, они могут функционировать как практические силы и прекращать невежество „прилипания“ к иллюзорным объектам... Диалектика сама по себе не может быть средством познания. Она обеспечивает проницаемость (инсайт) тем, что устанавливает отсутствие абсолютных и независимых *санскрита-дхармо-частиц*. Тенденция наложения иллюзорного значения на фрагменты человеческого опыта может быть преодолена, в частности, вербальными руководствами (учениями, моральными заповедями, диалектикой), которые подпитываются высшим проникновением (инсайт) в пустотность вещей. Таким образом, Нагарджуна не утверждал, что *парамартха* является после исчезновения *санскрита-дхармо-частиц*. Истина существования в том, что пустотность понимается как источник обеих истин. Идеальная *санскрита-дхармо-частица* есть *парамартха*, применённая к повседневности: когда нирвана состоит в прекращении желания или в сведении всех догм к абсурду... Следует избегать любого условного утверждения в форме догмы или доктрины об Абсолюте. Даже *шунья*, *асвабхава*, *татхагата* или *прагья* не могут трансформироваться в абсолюты. Они лишь обозначения, практически помогающие устранять ложные концепции... *Самврити* и *парамартха* обе участвуют в зависимом происхождении, т.е. реальности без начала и конца, без вечных свойств. Нет возможности устранить зависимое происхождение... *Парамартха-сатья* — жизнь в полном осознании зависимого происхождения, а не в ограниченном сознании условий существования. Это жизнь без страха взаимозависимой природы вещей и без желания необусловленной самостоятельно существующей реальности, которая и есть фантазия, мираж» [там же: 35–36].

Небольшой очерк *Дзюндзиро Такакусу* [Takakusu 1974] содержит краткую историю мадхьямики в Китае, общие оценки школы как «махаянского негативизма», «квазимахаянизма», «склонного к негативистскому идеализму», и характеристику трёх аспектов этого философского учения. По словам японского исследователя, оно служит «опровержением ложных и разъяснением верных взглядов, разграничением между мирской и высшей истиной, Срединным Путем восьмикратного

отрицания» [там же: 100]. В резюме говорится, что «цель негативизма — реализация Совершенной Мудрости, которая в нём противостоит частному знанию и включает его в себя. Таким образом, незаинтересованным отношением к знанию частных предметов можно достичь Совершенной Мудрости, а безразличием к той или другой вещи — совершенной свободы» [там же: 107].

Остальные доступные нам труды этих десятилетий, касающиеся религиозно-философской догматики нагарджунизма, можно разделить на три класса. *Первый* — это работы обобщающего характера. К ним относятся труды А.К.Уордера [Warder 1970], Д.Дж.Калупаханы [Kalupahana 1976] и коллективная монография под редакцией Чарльза Пребиша, известного американского буддолога [Buddhism 1975], из которой лишь очерк Дугласа Дайе представляет интерес [там же: 76–96]. *Второй класс* составляют сочинения, опирающиеся преимущественно на тибетские источники, посвящённые либо четырём школам индийского буддизма [Guenther 1976], либо большинству систем философской мысли Индии [Mittal 1984], либо поздним мадхьямикам, например Бхававивеке ([Iida 1980], см. также [Андросов 1983]), либо индийской мадхьямике в целом [Santina 1986]. В них сообщаются традиционные для Тибета сведения о нагарджунизме, мало отличающиеся от таковых в передаче основоположника данного метода представления философских материалов В.П.Васильева.

Третий класс образуют произведения собственно нагарджуноведов, неоднократно упоминавшихся выше. В их трудах во введениях или заключениях, как правило, содержится религиозно-философская оценка изучаемых текстов. Особняком здесь стоят работа К.С.Мурти [Murty 1978], который излагает учение, давая свои переводы из «Ратна-авали» и «Мула-мадхьямака-карики», а также книги Х.Чаттерджи Шастри [Sastri 1957–1962; 1977], включающие лишь переиздания санскритских текстов ММК и РА, а также введения, составленные преимущественно из цитат различных исследователей о нагарджунистском учении.

Заметным явлением стало и то, что увидели свет сборники статей и коллективные монографии даже по отдельным проблемам нагарджуноведения, например по «двум истинам», под редакцией М.Спранга ([Sprung 1973], работы Т.Р.В.Мурти и Ф.Стренга уже представлены выше), или по религиозно-культурному контексту нагарджунизма, под редакцией Л.Ланкастера [Prajnaparamita 1977].

У Мервина Спранга во вступлении к коллективному неполному переводу «Прасанна-пады» [Sprung 1979] трудно выделить замечания

относительно раннего нагарджунизма, поскольку он практически не отделяет «мысли Нагарджуны» от «мыслей Чандракирти». Напротив, у Д.С.Руэгга всё расписано досконально [Ruegg 1981: 33–47; 1982]. На мой взгляд, его теоретические положения по вопросам литературы нагарджунизма и его философии [Ruegg 1971; 1977; 1978; 1983; 1989; 1990] наиболее современны. По мнению учёного, считать «Мула-мадхьямака-карику» и близкие этому сочинению тексты самыми ранними, подлинными и характерными для мадхьямики пока преждевременно. «Вполне возможно, что философия Нагарджуны развивалась и претерпевала изменения на протяжении всей его жизни, и он мог усвоить и другие подходы к определенным проблемам. В трудах, приписываемых ему, обнаруживаются фактически как негативная теория и апофатическое толкование, так и позитивная теория и катафатическое толкование *парамартхи*. Встречаем мы также подход, согласно которому только молчание — философски мотивированное воздержание от концептуализации и вербализации, свойственных дискурсивному уровню относительности и взаимному общению, — соответствует *парамартхе* в последнем анализе... Этот подход свободен и от апофатизма, и от катафатизма» [Ruegg 1981: 33–34].

Однако, критикуя пристрастие нагарджуноведов к «Мула-мадхьямака-карике», Д.С.Руэгг сам не избежал его, предложив вниманию читателей очередной очерк нагарджунистской философии, созданный опять-таки только по названному тексту. Этот случай, вероятно, наглядно демонстрирует силы традиции в науке, от которой не так просто освободиться даже с помощью методологии.

6

Нагарджуноведение последней четверти XX в.

Труды Д.С.Руэгга соединяют предшествующий этап изучения мадхьямики с новейшими исследованиями. Китайский учёный Чжэн Сюэли предваряет свой перевод «Двадцать-двара-шастры» краткой справкой [Cheng 1982: 13–26] об учении мадхьямиков средневекового Китая — школы «Трёх трактатов» (*саньлунь-изун*), а затем излагает содержание переводимого текста [там же: 27–36]. Особое внимание привлекают три последние страницы обзора, где автор оспаривает упрощённый взгляд Р.Робинсона на нагарджунистскую формальную логику и показывает большую вариативность метода четырёх альтернативных суждений — *чатух-коти* — по сравнению с тетралеммой Аристотеля.

Но собственно философской проблематике нагарджунизма (по китайским источникам) целиком посвящена следующая монография *Чжэна Сюэ-ли* [Cheng 1991]. Жизнь Нагарджуны автор датирует 113–213 гг. (приблизительно); учение мадхьямики «привил» (инициировал) китайцам Кумараджива в начале V в., а философию *саньлунь* обосновали ученик последнего Сэн-чжао (374–414) и Цзи-цзань (549–623), корейский приверженец которого Пикван основал аналогичные школы в Корее (существовала до XV в.) и в Японии; «одним из самых важных следствий учения Нагарджуны было создание *чань(дзэн)*-буддизма в Китае», а также во Вьетнаме, Корее, Японии [там же: 9–10, 30, 55–69].

Главными доктринами нагарджунизма на Дальнем Востоке являются: (1) пустотность, (2) Срединный Путь, (3) две истины и (4) опровержение лжевоззрений. Причём две первые из них взаимозаменяемы, равнозначны. «Мадхьяма означает „средний“ или „нейтральный“. Философия мадхьямики названа так, поскольку она провозглашается учением Срединного Пути через опровержение эпистемологических, метафизических и религиозных воззрений брахманизма, Хинаяны и других буддийских школ Махаяны». Всё это чётко отражено Нагарджуной во Вводных строфах к ММК (см. ниже в моём переводе. — В.А.); данное «восьмичленное отрицание является действительно истинным и состоит в целостном отрицании любых попыток охарактеризовать вещи» [там же: 33–36].

«Мадхьямиковское восьмичленное отрицание осуществляется посредством диалектики в форме *reductio ad absurdum*... Считается, что мадхьямика не имела собственной логики. Противоречивые или абсурдные высказывания, вскрываемые диалектической полемикой, являлись недостоверными в свете логики самого оппонента. Главный логический инструментарий критики Нагарджуной всех воззрений — тетралемма... Нагарджунов диалектический метод является типом анализа концепций, призванным показать, что все понятия и категории, которыми мы конструируем опыт, суть недостоверны. Например, понятие „происхождение“ нельзя объяснить, ибо его природа вне понятий (*incomprehensible*)... Подобно „происхождению“, другие понятия и категории влекут за собой противоречия и абсурдность (в качестве подтверждения цитируются строфы ММК, XVII, 12 и XXIII, 1, см. ниже в моём переводе. — В.А.)» [там же: 36–37].

Чтобы избавиться от всех видов лжевоззрений, Будда учил пустотности (ММК, XIII, 9). «В строгом смысле, согласно мадхьямике, пустотность, Срединный Путь и взаимозависимое происхождение являются тоже пустыми. Они суть лишь хорошие средства, помогающие

освободиться людям», пребывающим в кабале привязанностей [там же: 38–39].

«Нагарджунова идея двух истин отражает различие в способе, которым можно воспринимать вещи, и в точке зрения, сквозь призму которой можно смотреть на них. Мирская, или конвенциональная, истина включает эмоциональную и интеллектуальную привязанности восприятия; отсюда объекты знания считаются установленными, определёнными и самостоятельно существующими. Кто видит вещи с этих позиций, тот веряется лингвистическим условностям, а также онтологическим представлениям о сущности. Предполагается, что значение слова есть объект, на который опирается слово. Якобы истинная природа вещей описывается и объясняется в языке». Прямо противоположное восприятие — без привязанностей к лингвистическим и онтологическим концепциям — есть «трансцендентальная, или абсолютная, точка зрения» [там же: 40].

Китайский учёный не согласен с Т.Р.В.Мурти, что философия мадхьямики является абсолютизмом, ибо и пустотность, и две истины суть лишь «тактические уловки» [там же]. «Будда был Учителем-практиком и создавал учения соответственно интеллектуальным и духовным способностям своей аудитории... Никакая истина не является истинной сама по себе, но признаётся таковой в определённом контексте. Так называемые условная и абсолютная истины обозначают два основных контекста. Все будды передавали свои учения посредством этих истин... Согласно Цзи-цзаню, „никакая истина не есть абсолютная истина... Уровень истинности зависит от их эффективности как средств (*упайя*) освобождения. Две истины подобны лекарству“» ([там же: 45–46], см. также с. 136, примеч. 41).

Чжэн Сюэ-ли не только опирается на труды китайской мадхьямики, но и стремится показать собственно вклад мыслителей школы *сань-лунь-цзун* в философию Махаяны, а также отличие их трактовок от индийских источников. Так, Цзи-цзань указал на три уровня в постижении доктрины двух истин: (1) простые люди принимают за подлинную природу вещей то, что явлено чувствам, они думают, что *дхармо*-частицы реальны и обладают сущностью, тогда как мудрецы знают о пустоте *дхармо*-частиц и отрицают обычный взгляд на универсум. Таково учение о двух истинах на первом уровне. «(2) На втором уровне объясняется, что и бытие, и небытие принадлежат мирской истине, в то время как недвойственность (ни бытие, ни небытие) принадлежит абсолютной истине... (3) На третьем уровне двойственность и недвойственность являются мирской истиной, а недвойственность и не не-

двойственность суть абсолютная истина... Можно сказать, что уровни Цзи-цзая представляют степени духовной зрелости. Переход с одного уровня на другой есть процесс освобождения» ([там же: 50–51], квинт-эссенцию тибетских воззрений на учение о двух истинах см. [Далай-лама 1993: 232–241; Тинлей 1999: 157–164]).

Освоив мадхьямиковские учения, Чжэн Сюэ-ли критикует компаративистские штудии своих предшественников, проводивших сопоставления идей Нагарджуны, Канта и Витгенштейна. «С точки зрения буддиста Нагарджуны, Витгенштейн был привязан к пользованию обычным языком и его философия неполна. Хотя он признаёт неадекватность метафизического языка, он остался в оковах концептуализма. Согласно же мастерам *саньлунь-цзун*, несвязанность оковами давала Нагарджуне и его последователям свободу творчества. Настоящие мадхьямики вольны применять любые средства, чтобы отразить Путь к Просветлению и помочь другим достичь нирваны. Они вправе применять обычные суждения для опровержения метафизического утверждения или призвать метафизику опровергнуть обычные суждения. Они могут не пользоваться языком, хранить молчание, прибегать в общении к странным словам или жестам. Сэн-чжао заметил: „Следовательно, святой всегда говорит и никогда не говорит. Сейчас я буду пытаться безумными словами объяснять вам Мудрость (*праджня*)“» [Cheng 1991: 120].

Оригинально передал суть нагарджунистского учения *К.Линдтнер* ([Lindtner 1982: 249–281], его источниковедческие изыскания и текстологические подходы к проблеме аутентичности подробно рассмотрены в предыдущей главе). Отказавшись от привычных обобщений, он избрал термин *бодхи-садхана*, или «практика достижения Просветления», в качестве единственно отражающего все аспекты древней системы мысли. Датский ученый текстологически обоснованно указал на общеиндийские и буддийские истоки образованности Нагарджуны, подметив, что последний пытался интерпретировать в качестве «эманации Будды индийских богов — Брахму, Индру, Вишну, Рудру и др.» [там же: 250].

«В глазах Нагарджуны Будда не просто предшественник, но именно основатель системы мадхьямика... Можно заключить, что Нагарджуна был сведущ в древней Трипитаке, а также в сутрах Махаяны. Не порывая радикально с древней традицией, эти писания возвестили новые идеи, касающиеся природы мира — *шуньяты* и основы этического поведения — *каруны*; в Нагарджуне их авторы нашли верную опору» [там же: 258–261].

С точки зрения религии толкует К.Линдтнер и философию системы: «В центре большинства трудов Нагарджуны одно *парамито*-совершенствование — *праджня*... Традиционно считается, что *праджня* проявляется на трех уровнях: *шрута*, *чинта* и *бхавана*. Первый равносильно правильному пониманию священного писания... второй — хорошо продуманной оценке того, чему некто научился, штудировав писания. Эти два уровня дискурсивного, или рационального, порядка и служат в основном практической цели, т.е. правильному пониманию буддийской догмы... Третий состоит в медитации. Диалектические трактаты Нагарджуны могут рассматриваться как упражнения по применению Праджня-парамиты... В некоторые моменты аналитическое понимание меняется на интуитивное — *джняну*, для которого пустота является „объектом“, т.е. оно не имеет объекта. Таким образом, кульминацией *праджня* выступает *джняна*, которая вне дуальности „есть“ и „нет“. Эта *джняна* — также приостановка *авидьи* — неведения» [там же: 268–270].

Вторую монографию [Lindtner 1986], составленную из тех же текстов Нагарджуны, переводов и исследований, что и первая «Нагарджуниана» (но расположенных по совершенно иному плану), автор дополнил публикацией тибетского автокомментария к ШС — «Шуньята-саптати-вритти» [там же: 176–206], мой комментированный перевод см. [Андросов 2000а: 342–384]), новым введением и переработанным заключительным очерком. По мнению Кристиана Линдтнера, опирающегося на труды Атиши (982–1054), заслуга Нагарджуны состоит в привлечении внимания к общеиндийским философским проблемам самосущего и убедительном отрицании его (*нихсвабхава* — ММК, XV), к иллюзии (*майя*), различимости бытия и небытия, а также к доказательству невозможности происхождения чего бы то ни было (*анутпада*) [Lindtner 1986: 337].

В поддержку *анутпады* имеются «четыре главных аргумента»:

1) *catus-koṭi-utpāda-pratīṣedha* демонстрирует, что нет субъекта происхождения (ММК, I, 6–7, XII, 1; ШС, 4; ЧС, I, 13, III, 9),

2) *vajra-kaṇa* демонстрирует, что нет источника происхождения (ММК, I, 1, XXI, 12–13; ЧС, I, 13, III, 9),

3) *eka-aneka-viyoḡa* показывает, что «вещи» не могут быть установлены, поскольку они не могут быть представлены как идентичные или различные (ММК, II, 21, XXI, 6; ШС, 32),

4) *pratītya-samutpāda* указывает, что «вещи» лишь появляются относительно чего-то, и наоборот (ММК, XIV, 5–7, XVIII, 10; ЮШ, 19; ЧС, III, 11–16 [там же: 337–339]).

В целом монографии К.Линдтнера (как рассмотренные, так и две на датском языке [Lindtner 1980; 1982b]) и его обозрение содержания ММК [Encyclopedia 2002: 98–124], а также многочисленные статьи по отдельным проблемам мадхьямики и Махаяны (см. Библиографию) заслуженно ставят учёного в ряд крупнейших нагарджуноведов мира. Конечно, это несколько иная слава, и определяется она контекстом западного науковедения, поскольку его изыскания в этой области почти невозможно оценить вне рамок индо-тибетской буддологии. Тем не менее реальный вклад К.Линдтнера в последнюю столь же велик, как и у мастеров прошлого — Макса Валлезера, Л. де ла Валле Пуссэна, Ф.И.Щербатского, Этьена Ламотта и других провозвестников Нагарджунианы. Труды датского учёного можно считать плодами деятельности современного внеконфессионального мадхьямика, т.е. «буддиста-срединника» по духу.

В 1986 г. вышло в свет первое издание фундаментального труда *Д.Калупаханы*, посвящённого исключительно ММК. В нём приводится не только санскритский текст, английский перевод, но и подробный анализ содержания каждой строфы с применением палийских и санскритских источников. Авторы последних — чаще всего оппоненты Нагарджуны из школ Малой колесницы. Во введении Д.Калупахана подразделяет структуру текста на четыре отдела, называя их соответственно: (1) Причинность и изменчивость (I–II главы), (2) *Дхарма-найратмья* (бессамосущность *дхармо*-частиц — главы III–XV), (3) *Пудгала-найратмья* (бессамосущность личности — главы XVI–XXVI), (4) Заключение (XXVII глава) [Kalupahana 1991: 26–80].

Автор заявляет, что его анализ ММК противоречит «более популярной интерпретации Нагарджуны, поддержанной комментаторами, следующими за Чандракирти, который опирался на метод *reductio ad absurdum* (*prāsaṅgika*)». Кроме того, в задачи первого мадхьямика входила не только «дискредитация еретических взглядов сарвастивадинов и саутрантиков, но и установление несубстанциональности всех *дхарм*, а также несубстанциональности *пудгалы*, из чего следовала необходимость показать позитивные доктрины Будды, как они воплощены в ранних текстах, например в „Каччаяна-готта сутте“» ([там же: 26]; эта небольшая сутта входит в палийское собрание «Самьюттанникая»). Более того, ММК «здесь рассматривается как огромный комментарий на „Каччаяна-готта сутту“, что не умаляет вклада Нагарджуны в историю буддийской мысли» [там же: 81].

Философские оценки нагарджунизма, данные Д.Калупаханой [там же: 81–93], понять непросто. «Нагарджуна был эмпириком *par ex-*

cellence», но в отличие от Д.Юма он не чурался применять понятие cogito. «Но если „пустотность“ (*шуньята*) должна быть „абсолютной реальностью“, то нет объяснений, почему Нагарджуна не посвятил по меньшей мере одну главу своего труда исключительно объяснению этой концепции и не снабдил информацией относительно эпистемологического базиса *шуньяты*... Если Нагарджуна должен был быть эмпириком, подобно Будде, он не мог ограничить себя миром абстрактных идей. Он знал, что Будда был „верификационистом“ (*ehipassika*) и что это касалось конкретной „идентификации“».

В дальнейшем в комментариях к моему переводу ММК, я ещё не раз приведу высказывания Д.Калупаханы, хотя они, как и вышеприведённые, вызывают больше недоумения, чем согласия. Там же более уместной будет выглядеть и критика его отдельных соображений.

В кратком обзоре философии мадхьямики *Пола Уильямса* положения Нагарджуны вплетены в индо-тибетский историко-философский контекст традиционной *прасанги*, а также в воззрения срединников Дальнего Востока. В результате получился очерк о том, сколь жизненно важными оказались суждения основоположника Махаяны для буддийской философии Индии, Тибета, Китая [Williams 1989: 55–76]. В отличие от Д.Калупаханы английский буддолог не склонен проводить параллели с западноевропейской философией, а также заимствовать её категории и прочий инструментарий.

Книга *Рамчаноры Пандеи* и *Манджу* состоит из санскритских текстов ММК, ВВ и их переводов на английский язык (как и ШС), которым предшествует небольшое введение. В нём лишь перечисляются темы и предметы философии Нагарджуны [Pandeya 1991: I–XXVI]. Здесь же стоит упомянуть о двух книгах аргентинских буддологов Фернандо Толы и Кармен Драгонетти, в которых опубликованы четыре текста Нагарджуны (но не ММК) и один — Арьядэвы (все — тибетские, за исключением ЧС), приводятся их английские переводы, а также текстологические исследования [Tola, Dragonetti 1995; 1995a]. Что касается философской оценки творчества Нагарджуны, то, по мнению авторов, это «индийская философия универсальной случайности» [Tola, Dragonetti 1995: XIII–XXII].

Философ-востоковед из США *Томас Вуд* создал одно из последних теоретических исследований полемической философии Нагарджуны, в котором он характеризуется как «радикальный нигилист» ([Wood 1995], первое издание — 1994 г.). Эта позиция критикуется другим американцем — Джемом Гарфилдом, опубликовавшим перевод ММК с тибетского языка, где строфы комментируются на основании много-

летнего изучения тибетских комментариев с современными тибетскими ламами [Garfield 1995].

Еще одной особенностью последнего этапа развития нагарджуноведения стал стремительный рост числа *научных работ малого жанра*. Этому способствовало не только издание новых историко-философских востоковедных журналов, но и углубление специализации. Некоторые исследователи внесли весомый вклад в изучение мадхьямики, обращая внимание именно на частные проблемы. Среди таких авторов необходимо назвать в первую очередь профессора Лейденского университета (Нидерланды) Тильманна Феттера [Vetter 1982; 1984; 1992; 1994], английского учёного Пола Уильямса [Williams 1980; 1982; 1983; 1983a; 1984; 1985; 1989a] и немецкого специалиста Клауса Отке [Oetke 1988; 1989; 1990].

С начала 90-х годов XX в. возобновляются *публикации историко-философских трудов возрождаемой отечественной индологии и буддологии*, а также наблюдается издательский бум переводной литературы по буддизму (по большей части миссионерской и «пропагандистской»). Говорить о правильном истолковании трактатов Нагарджуны и понимании основных положений мадхьямики в современной России ещё рано. Это касается как отдельных общетеоретических заметок «по теме», так и оценок догматики самого антидогматического учения буддизма, проникновения в его духовно-практические тайны, в «глубины Срединности». Я в своих первых монографиях о нагарджунизме [Андросов 1990; 2000a] сознательно не задавался целью описать подробно основные положения религиозно-философской догматики, хотя её отдельные стороны затрагивались в многочисленных статьях (см. Библиографию).

Весь предшествующий опыт историко-философского нагарджуноведения продемонстрировал противоречивость определений, характеристик и толкований, даваемых ранней мадхьямикой в целом, а также её отдельным учениям, методам, логическим приёмам и т.д. Современная компаративистика делает акцент не на общих характеристиках, а на частных. Так, начали выходить труды, в которых текстологически и исторически оправданно сопоставляются некоторые аспекты нагарджунистских учений с идеями и теориями древнегреческих философов [Топоров 1972; Siderits, O'Brien 1976; Siderits 1980–1981; 1988; Mabbet 1984; McEvilley 1980; 1981; 1982; Bugault 1983; Nanajivako 1985]. Выдвигаются и другие основания для компаративистских штудий [Panikkar 1966; Waldo 1975].

Как мне кажется, менее удачно сравниваются основополагающие принципы мадхьямики и западных мыслителей нового и новейшего

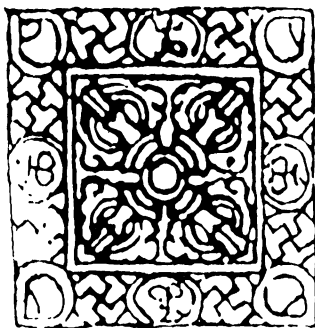
времени: Г.В.Ф.Гегеля [Nanajivako 1976: 307–310], А.Уайтхеда [Olson 1975], Ф.Ницше [Sprung 1977; Nanajivako 1983], Л.Витгенштейна [Gudmunsen 1977: 35–53, 67–73 и др.; Anderson 1985]. О недостатках такого рода сравнительного изучения философии вполне можно судить и по трудам буддологов прошлого, например Ф.И.Щербатского, Т.Р.В.Мурти и т.д.

На мой взгляд, полуторавековой опыт нагарджуноведения привёл учёных-специалистов к правильным подходам к историко-философскому освещению предмета. Отличительной чертой их творчества стал именно отказ от западноевропейских классификаций философской науки. Историки философии, не штудировавшие собственно оригинальные тексты основоположника школы Срединности и продолжателей его дела, наверное, будут по-прежнему втискивать мадхьямику в те или иные схемы, ячейки, подгонять под «общечеловеческие философские принципы» и не замечать, что любое такое ложе — прокрустово. Стоит ожидать, что расхождение между этими двумя направлениями исследований (одни стараются выявить конкретику, а другие заняты поиском общности) будет увеличиваться⁴⁴.

Для историко-философской науки оба эти направления считаются как бы двумя сторонами одного процесса. Для учёного же, проникшего буддийским мироощущением, чуждым отстранённостью от целей духовного совершенствования, такое положение — свидетельство раскола в учёной среде, наличия двух крайностей и потребности поиска середины. Неслучайно буддологи последних десятилетий постоянно уделяют повышенное внимание методологии своих исследований⁴⁵.

⁴⁴ Образно говоря, одни копаются в корешках, а других занимают лишь вершки.

⁴⁵ Одним из первых вопрос о методе изучения буддийских источников поднял Ричард Робинсон [Robinson 1978: 3–20]. Большинство последующих исследователей вносили свою лепту, особенно см. [Ruegg 1978; Chatalian 1983; Huntington 1992: 5–15; Wood 1995; Garfield 1995: 87–99].



V

Краткое обозрение религиозно-философской догматики Нагарджуны в «Коренных строфах о Срединности»

Нагарджуне приписываются десятки доктринально родственных ММК трактатов, в которых комментировались и защищались в полемике идеи ранней Махаяны. В этих текстах (отдельные дошли до нас и на санскрите, см. выше III, 2) использовались различные подходы, в том числе и метод негативной диалектики, чтобы передать неопишуемость недвойственного Абсолюта через отдельные мадхьямиковские учения: о тождестве нирваны и сансары, о пустоте, об отсутствии независимой сущности во всеобщей относительности и взаимообусловленности, о двух истинах — условной и безусловной, о двух Телах Будды, о двоякой практике Просветления — посредством накопления нравственности (*пунья*) и интуитивно-йогических знаний (*джняна*) и т.д.

Какое бы понимание мы ни вкладывали в термин «философия», безусловно поверхностной будет любая односторонняя характеристика «Коренных строф о Срединности», любовно именуемых тибетцами «Источник (Кладезь) Мудрости» (*Праджня-мула*). Таковым будет и вычленение из этого произведения «апофатической философии» — всёотрицающей, абсурдистской и в то же время рационально-аналитической методологии, применяемой Нагарджуной в контексте по-

лемики. Действительно, первый мадхьямик прибегал к особым формально-логическим процедурам опровержения доводов оппонентов. Но такое апофатическое отношение к позитивным познаниям других мыслителей вовсе не являлось для Нагарджуны поводом изложить «правильное» воззрение.

Он опровергает всех и вся не для того, чтобы очистить место под собственную умозрительную конструкцию, а для того, чтобы «очищенные» таким образом умы человеческие могли непредвзято оценить собственную суету мыслей (*прапанча*) как некое «броуновское движение» взаимозависимых проявлений сознания, обусловленных обстоятельствами и причинами. Среди этих проявлений не может быть ничего самостоятельного, самодостаточного, самосущего (*свабхава*), пустое занятие искать здесь непреходящие ценности. Взять за правило такой образ мыслей — значит благоприятствовать духовному Пути освобождения и уже сейчас обрести умиротворение⁴⁶. Делать это можно, прибегая либо к апофатической философии, которая отнюдь не является самоцелью, ибо тоже пуста, относительна, как и всё в сфере знаков и значений, либо к йогической психотехнике преобразования сознания, либо к тому и другому, либо не прибегая ни к тому ни к другому, если вы уже достойны нирваны (*архат*) и просветлённы, как Будда.

Исходным намерением Нагарджуны было очищение первоначального учения Просветлённого (Будды) о Срединном Пути, которое, по его мнению, исказилось от спекулятивных стхавирских, сарвастивадинских концепций и других хинаянских интерпретаций. По-видимому, так можно истолковать Вводные строфы к ММК. Поэтому критицизм — ведущая тема его сочинения. Хорошо зная палийский канон Типитаку, Нагарджуна успешно уличал в первую очередь *вайбхашиков* в превратном толковании Слова Будды. Согласно мадхьямику, Шакьямуни избегал в своих речах категоричных утверждений или отрицаний и никогда не говорил, что «это существует», а «это не существует».

Нагарджуна первым приступил к систематическому анализу практически всей совокупности концептуальных проблем, занимавших умы буддийских мыслителей его времени. Но при этом он ни на минуту не забывал о религиозных задачах Великой колесницы, ибо религиозно-философская догматика Срединности — лишь одно из средств, с помощью которого можно проникнуться этим Учением. В самом

⁴⁶ См. ниже, Вводные строфы к ММК (Часть вторая, с. 220).

начале комментария к Вводным строфам сказано: «...Некоторые учёные люди придерживаются разнообразных противоречивых, а также ложных мнений относительно происхождения от Бога-творца (*Ишвара*), от прачеловека (*пуруша*), от их обоих, от времени, природы (*пракрити*), необходимости, самосущего (*свабхава*), изменчивости, мельчайших атомов (*параману*), причины и т.п. Они также пристрастны к воззрениям либо о беспричинности, либо о причине различий, либо о всеобщей уничтожимости, либо о вечности. Отвратившись от видения Тела Закона Будды (*дхарма-кайя*), они погрязли во лжемнениях по поводу вечного Я (*Атман*).

[И вот] для того, чтобы у тех [мыслителей] пропало желание рассматривать беспричинность, причину различий, уничтожение, вечность, и для того, чтобы они приступили к [практическому видению] Тела Закона, а не предавались той практике взирать на вечное Я, и было провозглашено это Учение. Оно является совершенно и полностью очищенным, возвышенно превозносящим Великую Мудрость (*махабуддхи*), таинственным и искусно наставляющим Учением. Прежде всего, в нём возвещается, что взаимозависимое происхождение — это отсутствие прекращения и возникновения, уничтожения и вечности, единственности и множественности, прибытия и убытия. Такое успокаивающее любую суету мыслей (*прапанча*) благоприятное Учение провозгласил (установил) Просветлённый (*Буддха*), и я склоняюсь пред Ним — наилучшим из говоривших [учителей]. Наивысшей же истине (*парамартха-сатья*) научаются тем, что поют гимны Истинносущему (*Татхагата*) и произносят в Его честь славословия».

Безусловно, Нагарджуна внёс и принципиально новые методические разработки, усовершенствовал возможности дискурса и логикополемические приёмы опровержения оппонентов. Строфы текста и автокомментарий к ним наполнены гениальными находками и философско-религиозными открытиями, что навсегда сделало ММК излюбленным и обязательным предметом изучения монахов, студентов и мыслителей Махаяны и Ваджраяны. Необычайно сильное влияние оказал труд Нагарджуны и на индуистских философов веданты, прежде всего на Гаудападу и Шанкару [Исаева 1991: 92–104; 1996: 16, 22–23, 30–37].

На первый взгляд в рассматриваемом трактате (если его оценивать без автокомментария) нет специфически махаянской терминологии, и тем не менее перед нами религиозно-философский шедевр Великой колесницы. Свидетельством этого являются не только многочисленные комментарии (в том числе автокомментарий), но

и искусное воплощение Нагарджунской стержневой идеи раннего махаянского Слова Просветлённого — сутр Совершенствования Мудрости. «Нет также страдания, нет его причины, нет его прекращения и нет Пути. Нет также истинного Знания (*джняна*)... Поэтому, о Щарипутра, будучи несвязанным и опираясь на Совершенствование Мудрости, просветлённое существо (*бодхисаттва*) пребывает, не имея препон в сознании. Благодаря отсутствию препон сознания он без страха преодолевает заблуждения и обретает прекращение череды рождений (*нирвана*) в качестве вершины [Пути]»⁴⁷.

Такое поведение по преодолению заблуждений, искоренению омрачений и обезвреживанию ядов, или клещей (*клеща*), сознания — это не просто способ (*упайя*) духовного роста махаяниста. Это его способ накопления как нравственной добродетельности (*пунья-самбхара*), так и богатства знания (*джняна-самбхара*). Идеал его возможностей совершенствоваться даянием необычайно труден: «Существо, стремящееся к Просветлению (*бодхисаттва*), [сознание] которого еще опирается на объекты, не должен совершать даяние. Кто опирается на что бы то ни было, тот не должен совершать даяние. Кто опирается на видимое, кто опирается на звук, запах, вкус, осязаемое и *дхармо*-частицы, тот не должен совершать даяние. Ибо, Субхути, когда великосущий *бодхисаттва* намеревается совершить даяние, тогда он не опирается на понятие „значение“. Почему же? Когда, Субхути, такое не опирающееся ни на что просветлённое существо (*бодхисаттва*) совершает даяние, тогда его количество добродетели нелегко измерить»⁴⁸.

Пребывая в сфере знаково-понятийного общения, стремящийся к Просветлению (*бодхисаттва*) своё вербальное и умственное поведение старается отвлечь от побуждений к отрицанию и утверждению, он вне пристрастий даже к таким святым для любого буддиста категориям, как Истинносущий (*Буддха*, *Татхагата*), и прекращение рождений (*нирвана*); не нужно также привязываться ни к учению четырёх Благородных истин, ни к созерцанию образа Просветлённого⁴⁹. Срединник (*мадхьямик*) — это тот, кто не только учится находить се-

⁴⁷ Полный аннотированный перевод «Хридайя-сутры» («Сутры Сердца») см. в Приложении I.

⁴⁸ Полный аннотированный перевод «Ваджра-ччхедика-сутры» — «Алмазной сутры» см. [Андросов 2000а: 610–639]. Контекст приведённой цитаты см. также на с. 616–618.

⁴⁹ Именно поэтому позднейшие адепты *чань*(*дзэн*)-буддизма, причислявшие Нагарджуну к своим учителям, могли заявлять: «Встретишь Будду, убей Будду».

редину между двумя крайностями, между «да» и «нет»⁵⁰, но и тот, кто равно относится ко всему, «не прилипая» ни к суждениям мудрецов, ни к Слову Шакьямуни, ни к своему собственному мнению.

Поэтому, согласно Нагарджуне, мадхьямик в философской полемике занимает совершенно определённую позицию:

«Если бы какой-нибудь тезис был выдвинут мной,
То и эта ошибка была бы моей.
Однако я не выдвигаю тезиса
И именно потому не ошибаюсь.

[Автокомментарий]. Если я выдвигал бы какой-нибудь тезис, то мне пришлось бы учитывать его особенности и признавать своей ошибку, ранее названную тобой. Однако я не выдвигаю никакого тезиса. Пойми, если все существования пусты, совершенно покойны и чисты по природе, то разве нужен тезис? Разве нужно учитывать особенность тезиса? И разве нужно обращать внимание на ошибку, вызванную допущением особенности тезиса?» (см. «Рассмотрение разногласий» [Андросов 2000а: 311]).

Нагарджуна и его последователи не только занимались интерпретацией и комментированием сутр канона, но и принимали действенное участие в публичных и «заочных» религиозно-философских диспутах. Победа в них стоила многого: победитель получал гарантированную поддержку властей, в том числе материальную. Религиозные сообщества специально готовили полемистов — мастеров логико-диалектического искусства. Это способствовало развитию эпистемологии, выработке приёмов логического дискурса и других дисциплин теоретико-познавательного уровня.

Согласно жизнеописаниям Нагарджуны [там же: 46–56], он в своё время победил всех идейных противников. В его творческом наследии сохранилось несколько трудов, которые служили учебными пособиями для махаянских полемистов, а для тибетских, монгольских и российских буддийских монахов они таковыми являются и сегодня. В этих трактатах содержатся как конкретные примеры опровержения тезисов оппонентов (в одной только «Мула-мадхьямака-карике» их несколько десятков), так и особые логико-диалектические способы деструкции доводов идейных противников. При этом отличительной чертой школы была позиция отказа от собственного тезиса.

Нагарджуна умело критиковал и индуистских логиков (*найяиков*), что не мешало ему заложить фундамент буддийской логики, прежде

⁵⁰ Таково искомое искусство поведения, общения и образа мыслей любого буддиста.

всего в «Виграха-вьявартани» [там же: 297–338] и «Вайдаля-пракаране» [Tola, Dragonetti 1995a]. В наибольшей мере такого рода полемическая философия свойственна «Коренным строфам о Срединности». Своей известностью трактат во многом обязан тому, что это первое произведение, в котором применена методология сведения к нелепости, абсурду (*reductio ad absurdum*) доводов оппонента, называемая *прасанга*. Хотя она явственно представлена уже в самых ранних сохранившихся комментариях (или автокомментариях) на ММК и китайские мадхьямики считали её создателем Нагарджуну, тибетцы полагают, что *прасангика* (тиб. *thal-'gyur-pa*) началась либо с Буддхапалиты, либо даже с Чандракирти [Tachikawa 1997: 168–170]⁵¹. В отличие от толкования Буддхапалиты, значимость «Акутобхайи» — *сва-вритти* Нагарджуны — состоит в том, что это «изначально критический текст, а не философская точка зрения. Однако стоит отметить, что он опирается на исключительно простую аргументацию — *reductio ad absurdum* (*прасанга-вакья*). Это является точным указанием на исторический приоритет мадхьямиковской традиции относительно данной методологии» [Encyclopedia 2002: 332]. Более того, этот автокомментарий, созданный для учеников, а не оппонентов⁵², положительно раскрывает религиозно-философскую догматику Нагарджуны.

ММК представляет собой руководство по логико-полемическому мастерству, применяя которое монахи-мадхьямики подвергали деструкции основные философские понятия и религиозные доктрины идейных противников, опровергали их доводы. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий, как общефилософских (причина и условия, самосущее, время, соединение и т.д.), так и собственно буддийских (страдание, Будда-Татхагата, 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения и т.д.). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и даже абсурдность (*прасанга*) аргументации оппонентов, Нагарджуна в апофатической манере демонстрировал коренные учения и ценности ранней Махаяны: (1) во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни другой первопричины), на которую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (*шунья*), но и пустота пуста; (2) все теоретико-познава-

⁵¹ Этот японский учёный предложил и формально-логическую интерпретацию данной методологии [Tachikawa 1997: 170–183].

⁵² Автокомментарий можно отнести к третьему, а не к четвёртому виду текстовой деятельности в нагарджунизме (см. выше III, 5), поскольку он адресован «своим».

тельные средства (*прамана*) недостоверны, абсолютная истина (*парамартах-сатья*) ими непостижима и невыразима.

Нагарджуна опроверг многие философские категории как буддистов, так и индуистов. Применяв метод негативной диалектики и специальные логические приемы, автор «Мадхьямака-карики» показал недостоверность и внутреннюю противоречивость понятий «движения» и «покоя», «действия» и «деятеля», «возникновения» и «разрушения», «бытия» и «небытия» и т.д.

Вот примеры рассуждений Нагарджуны (в моем пересказе): Когда останавливаются действия [со знаками] в сфере мышления, тогда перестает быть и то, что ими обозначалось. Ибо подлинная реальность (*дхармата*) никогда не возникала и никогда не исчезнет, как и нирвана. Всё является таким же, всё не является таким же, всё одновременно является таким же и не таким же, неверно, что всё одновременно является таким же и не таким же. Таково Учение будд, в котором эта реальность характеризуется как то, что вне воображения, вне различения, вне обусловленности, вне иллюзорности, что [дарует] успокоение (ММК, XVIII, 7–9).

«Законоучение будд покоится на двух истинах: истине, обусловленной (сокрытой) мирскими значениями, и истине наивысшего смысла (абсолютной). Те, которые не знают различия между этими двумя истинами, те не знают сокровенной сути [высшей реальности] в буддийском учении. Без опоры на обыденное значение не постигнуть наивысший (абсолютный) смысл, без обретения абсолютного смысла не достигнуть прекращения череды рождений (*нирваны*)» (ММК, XXIV, 8–10).

Надо заметить, что «Акутобхайя» создана отнюдь не только в апофатическом философском стиле, ибо в этом трактате объяснения давались своим ученикам. Примером могут послужить фрагменты автокомментария к главе XXIV. Отвечая оппоненту, Нагарджуна раскрыл здесь глубочайшие связи религиозно-философской догматики Средности. «Ты (оппонент) не понимаешь цели учения о пустоте, свойств (*лакшана*, тиб. *mtshan nyid*) пустоты, значения пустоты — воистину сущего, как оно есть (*самьяк-йятха-бхута*, тиб. *yang dag pa ji lta ba bzhin du*). Поэтому ты отвергаешь её (7)⁵³.

«Законоучение благодатных и просветлённых (будд) возникает, опираясь на эти две истины. „Истина обусловленная (сокрытая) мирскими значениями“ [называется так], поскольку рассматривает все *дхармо*-частицы как имеющие происхождение, ибо мирское является

⁵³ Номера комментируемых строф приводятся в скобках.

искажением [правды] относительно пустоты самосущего всех *дхармо*-частиц (потока сознания). Поскольку истинность всего того оказывается сокрытой (обусловленной), постольку истина называется сокрытой (обусловленной) истиной. „Истина наивысшего смысла (абсолютная)“ [называется так], ибо благодаря совершенному и неискажённому знанию благородных лиц она учит тому, что все *дхармо*-частицы не имеют происхождения. В силу истинности всего того на уровне высшей реальности она и названа истиной наивысшего смысла (абсолютной). Те, которые не знают различия между этими двумя — истиной обусловленной и истиной абсолютной, — те не знают сокровенной сути [высшей реальности] в учении Просветлённых [будд]» (9).

«Кто ложно взирает на пустотность и кто ложно представляет истину наивысшего смысла, тот причиняет вред не очень умному человеку и этим навлекает большую муку. Точно так же причиняет вред змея, случайно укусившая [человека], которая тем самым причиняет страшную боль перед его смертью. Точно так же магические знания (*мантра-видья*, тиб. *rigs sngags*), заклинания и магические обряды, будучи применёнными неправильно, причиняют вред и до конца жизни навлекают тяжёлые последствия» (11).

«Если сама по себе пустотность для кого-то одарена смыслом, то для него имеет смысл всё — и земное, и надземное. Если для кого-то сама по себе пустотность лишена смысла, то для него всё не имеет смысла — и земное, и надземное» (14).

«Мы (мадхьямики) называем то, что возникло благодаря взаимозависимому происхождению, пустотностью. Она зависима с точки зрения понятийного мышления (*упадая-праджняпати*, тиб. *brten nas gda ra*), но именно она и есть Срединный Путь. Если имеется какая-нибудь существующая *дхармо*-частица, то она возникла благодаря взаимозависимому происхождению и познаётся в зависимости от него. Поэтому нет никакой *дхармо*-частицы без взаимозависимого происхождения, и поэтому нет никакой *дхармо*-частицы, которая не была бы пустой» (19).

«Если бы всё это (мироздание) не было пустым, то оно бы не возникало и не исчезало» (20).

«Если Путь воспринимается как самосущее, то духовно-созерцательная практика не является достоверной в силу её бесполезности (бессмысленности). Ибо, если он (Путь) вечен [как самосущее], то не может быть духовно-созерцательной практики в качестве совершенного способа достижения цели (*садхана-упайя*, тиб. *bsgrub pa'i thabs*), поэтому духовно-созерцательная практика Пути не является достовер-

ной. Если же этот Путь осуществляется, то неверна твоя, [оппонент], идея самосущего» (24).

«Если же признавать самосущее, то всё мироздание будет определяться как лишённое состояний, которым всем свойственно разнообразие, как нерождённое и неразрушимое и неизменное. Итак, если принимается учение о самосущем, то из этого последуют все указанные выше ошибки» (38).

«Если же не признавать пустоты самосущего, то нельзя обрести мирские и надмирские особенные цели, которые ещё не обретены, но все имеются для обретения. Не было бы также деяния, устраняющего страдание, и не было бы отречения от всех омрачений (*клеща*, клещей, отравляющих сознание)» (39).

«Кто зрит взаимозависимое происхождение, тот зрит и четыре истины Закона: страдание, его причину, прекращение [её действия] и Путь [прекращения и Просветления]. Точно так же, как человек своими глазами видит все виды цветов и форм сквозь блеск света» (40).

В последней главе этого сочинения Нагарджуна заявил, что истинное учение Будды отличается, с одной стороны, от тех концепций, в которых признается вечная первопричина мира, а с другой — от тех, в которых отрицается будущая жизнь существ, а утверждается либо всеобщая гибель, либо существование только «души». Столь же «сильным» является следующее заявление: «Не существует ничего, что бы не уничтожалось или что бы являлось вечным» (ММК, XVIII, 10).

Критика Нагарджуной категорий философского знания и демонстрация их логической абсурдности дополнялась в мадхьямике доктриной пустотности (*шуньяты* — сан. *śūnyatā*; пустота). Последняя была почерпнута из учения сутр Праджня-парамиты, которое, собственно, и защищал в полемике Нагарджуна. Как известно, буддийское отождествление существования и страдания в Махаяне несколько модифицировалось. Крупнейший русский востоковед XIX в. академик В.П.Васильев отмечал, что, по мнению махаяниста, мир плох не потому, что мучителен, «но потому, что он пуст, следовательно, в нем нет ни одной точки, на которую ум мог бы достойно обратить свое внимание» [Васильев 1857: 123].

Возможно, этим объясняется цель Нагарджуны показать, что всякое понятие, омрачающее сознание человека, пусто. Более того, пустотность, или парадоксальность, логическая абсурдность, или бессмысленность, выдвигаются им в качестве критерия истинности философских категорий: «Достоверно то, пустотность чего достоверна; недостоверно то, пустотность чего недостоверна» (ММК, XXIV, 14).

Очевидна религиозная подоплека такой позиции. Для мадхьямика хороша и правильна лишь та логика, посредством которой верующие интеллектуалы докажут себе недействительность, ненужность и вредность (в целях «спасения») дискурсивного мышления. «Истинность» у Нагарджуны — это прежде всего религиозная истинность. Поэтому он готов был признать доктрину *дхармо*-частиц, но только в том случае, если их рассматривать пустыми, а не реальными, как то делали стхавиры и сарвастивадины. В мадхьямике пустотностью характеризуются все познания индивидов сансары, в том числе и представления о нирване. Проникнуть в сущность данной точки зрения можно, лишь исходя из общеиндийского взгляда на относительность или изменчивость, а также на обусловленное и необусловленное существование.

В древней индийской философии все текучее, зависимое, находящееся в любого рода отношениях и т.д. не является абсолютно действительным, т.е. существующим столь самостоятельно, что словами это не выразить. Нагарджуна рассуждал так: поскольку всё здесь подчиняется закону «взаимообусловленного происхождения», в том числе и *дхармо*-частицы, постольку оно нереально или пусто (ММК, XIV, 18). Таким образом, всеобщая относительность есть «пустота», которая не имеет ни статуса сущности, ни свойства существования или несуществования.

Согласно мадхьямике, пустота — плод уничтожения в индивидуальном сознании ложных доктрин, понятий, категорий (и буддийских тоже); реализация этого «плода» возможна лишь тогда, когда эпистемологические занятия подкрепляются йогическими, задача которых — показать тождество Истинносущего (*Татхагата*) и мира, нирваны и сансары. На втором уровне буддийского знания мадхьямиковская пустота «наполнялась». Здесь Нагарджуна уже мог отождествлять *шуньяту* и *татхату*, или «истинное Тело Будды» — *дхарма-кайю*.

Чтобы постигнуть высшую и единственно реальную природу Истинносущего (*Татхагата*), мадхьямики рекомендуют воспринимать мир несуществующим, иллюзорным (*майя*), пустым, никак не связанным с неявленной, но повсюду присутствующей сутью — космической плотью Будды. Следовательно, религиозное познание в этой школе состояло не в научении, а в разрушении опор сознания, отказе от рационального.

Нагарджуново отождествление нирваны и сансары означало, что, «шествуя Срединным Путем освобождения», нельзя противопоставлять нирвану чему бы то ни было, нельзя усмат-

ривать двойственность между тем, что есть на самом деле (*татхата*), и тем, чего вовсе нет (мир). Снимая последнюю оппозицию в мышлении, могущую возникнуть при изучении мадхьямиковской религиозно-философской догматики, Нагарджуна говорил, что нельзя утверждать даже то, что есть «спасение» или «Путь», поскольку эти слова с неизбежностью повлекут за собой представления о сансаре, заблуждения и т.д., т.е. псевдопредставления о псевдореальности.

Однако в другом месте основатель школы пустотностью назвал Срединный Путь, а целью Пути — устранение пустотностью последствий кармы, созданных мышлением. Противоречия в своей коренной догматике Нагарджуна разяснял особым образом. По его мнению, категоричность речи, диалектичность познания и рассудочность суть основные препятствия духовного совершенствования. Он считал, что избежать их помогает как практика *шуньяты*, так и учение о двух уровнях знания (см. процитированные выше строфы: ММК, XXIV, 8–10).

Согласно Нагарджуне, высшее знание нельзя называть пустым или непустым либо пустым и непустым одновременно или порознь, но в качестве термина для него предпочтительнее все-таки избрать *шуньяту* (потому что остальные философские категории того времени были им опровергнуты). Значение этого термина не ограничивается теми смыслами, которые придал ему основоположник школы. *Шуньята* — краеугольная категория догматики махаянского буддизма, являющаяся (1) символом неопишемого абсолютного единства реальности, (2) понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нём какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности, (3) объектом высших практик медитации.

Термин *шуньята* встречается уже в суттах палийского канона⁵⁴, а также в текстах хинаянских школ, обозначая, как правило, отсутствие вечной души (*анатман*) в индивидах и нетленных начал во вселенной. В сутрах Махаяны термин интерпретировался как отсутствие самосущего в *дхармо*-частицах потока сознания, которые в Хинаяне

⁵⁴ К примеру, «Маха-суньята-сутта» («Мадджжима-никая», 122) не только целиком посвящена понятию пустотности, но и относится к текстам практического созерцания. Перевод сутты и комментария к ней из «Папанча-судани» см. [Nanamoli 1982]. В «Сутта-нипате» (1119) Будда советует Могхарадже: «Если взираешь на мир как на пустоту, тогда распадутся узы привязанности к собственному Я, и тем самым ты преодолешь смерть. Кто так зрит мир, того не замечает царь смерти» [Sutta-Nipata 1997: 217].

обозначали подлинную и дискретную реальность. Особой категорией *шуньяту* сделала школа мадхьямиков, планомерно подвергавшая де-струкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, Нагарджуна и его последователи тем самым обращали их в пустые, недостойные внимания.

Результаты полемики-теоретического «опустошения» сферы философского дискурса применялись в занятиях йогической медитацией, количество видов которых постоянно росло. В VIII в. было известно уже 20 видов пустотности, к примеру в «Дхарма-санграхе», XLI (см. [Андросов 1999: 353–359; 2000а: 505–513]). Но мадхьямики и йогачары (в этом вопросе полностью разделявшие взгляды первых) вовсе не стремились установить категорию *шуньята* вместо других категорий: поскольку пустотность свойственна всему, это означает, что она свойственна и самой себе (или пустота пустотности).

Во всех своих аспектах *шуньята* изучалась и развивалась буддистами Китая, Японии, Кореи и Вьетнама; более того, ее дальневосточное истолкование оказало влияние на даосско-конфуцианскую философию, а также на многие формы культуры: поэзию, живопись, декоративное искусство и даже на мировоззренческие основы восточных боевых искусств. В тибето-монгольском и российском буддизме *шуньята* — одна из главных категорий догматики и религиозной практики.

Позднейшая буддийская традиция причислила видных духовных лидеров школы мадхьямиков к лику *бодхисаттв*. На индийской земле мадхьямика развивалась вплоть до XII в. За это время было написано множество комментариев к трудам Нагарджуны и праджня-парамитским сутрам. Школа неоднократно делилась, и представители разных подшкол спорили между собой не менее остро, чем с инородными течениями религиозной философии. Но все индийские мадхьямики сохранили и нечто общее, а именно: отрицание возможности независимого возникновения сущностей и вытекающее отсюда отрицание субстанционального существования (*нихсвабхава*).

Название школы мадхьямиков, как уже говорилось, перекликается с понятием Срединного Пути (*мадхьяма-праतिпат*), которое являлось наиболее древним и общим самоназванием буддизма. Другие названия школы: *шунья-вада*, или учение о пустоте, *нихсвабхава-вада*, или учение об отсутствии самостоятельной сущности. Относительно первого названия следует сказать особо. *Шунья-вада* (сан. *śūnya-vāda*; учение о пустоте) — буддийское учение об относительности и бессамостоя-

сти, развиваемое преимущественно школами Махаяны и Ваджраяны. Учение о *шуньяте* — отсутствии, невозможности самостоятельного существования индивидов, вещей и *дхармо-частиц* потока сознания — относится к важнейшим в Великой колеснице категориям, определяющим как ее философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению от страдания в круговороте рождений.

Начала *шунья-вады* восходят к раннему буддийскому положению об отсутствии вечной души (*анатман*) в любой особи, в том числе в богах и буддах (*пудгала-найратмья*). Это означало полную несамостоятельность или несуществование самого по себе любого существа, собственного Я (*атман*), души (*джива*), личности (*пуруша*) и индивида (*пудгала*), кои суть лишь обозначения тех или иных сочетаний групп *дхармо-частиц*. Только они являются единственно реальными элементами бытия. Эта доктрина оказывала огромное влияние на все остальные разделы древнего буддийского Законоучения. Позднее в школах Хиняны (II–VIII вв.), действовавших уже в спорах с Махаяной, эта доктрина по-прежнему применялась, а в некоторых — получила дальнейшее развитие.

В этой части буддийского Закона в первых же сутрах Великой колесницы древнее положение было дополнено новым — *дхарма-найратмьей*. Оно означает, что *дхармо-частицы* также не имеют собственной самостоятельной реальной сущности. Именно эти два положения буддизма (древнее и махаянское) легли в основу формирования учения о пустотности. Чандракирти (VII в.) прямо указал, что ради освобождения всех живых существ *бодхисаттве* необходимо осознать бессамость (*анатман*) личности и отсутствие самосущего (*них-свабхава*), что Буддой объяснялось, с одной стороны, положением об отсутствии самосущего в *дхармо-частицах* и вечной души в индивидах, с другой — учением о 16 видах пустотности, которые Он обобщил в четырёх категориях («Мадхьямака-аватара», VI, 179–180 [Madhyamaka-avatara 1912: 301–303]).

Различные версии сутр Праджня-парамиты, записанные в III–X вв., кодировали это учение в списках пустотности, состоящих из 2, 7, 14, 16, 18 и 20 пунктов. Нередко каждый из этих пунктов раскрывался в текстах пространными определениями и пояснениями.

Нужно различать теоретический и практический аспекты учения о пустотности. Первый помогал махаянским мыслителям дать свое решение ряду проблем буддизма, прежде всего философско-догматического характера. Этим занимались Нагарджуна и его последователи-

мадхьямики во II–V вв. Но этот аспект учения имел и практическое приложение: «участвовал» словом и мыслью в Совершенствовании Мудрости (*праджня-парамита*), а также в деятельности по накоплению знания (*джняна-самбхара*), поскольку учение о пустоте помогало освободиться от ложных взглядов. Теория *шунья-вады* классифицируется по подходам, основаниям и значениям.

Практическая сторона этого учения состоит в духовном совершенствовании *бодхисаттв* и представляет собой один из способов обретения всеведения на Пути к наивысшему Просветлению (*бодхи*). Повидимому, начиная с IV в. этот аспект наполняется содержательными практиками, о чём можно судить по текстам толкований на сутры Праджня-парамиты. *Шунья-вада* — центральное учение буддийской догматики стран Дальнего Востока, тибето-монгольского и российского буддизма, а ММК — главный источник буддизма как для теоретического, так и для практического освоения учения о пустотности.

* * *

Как известно, участие в спорах и философской полемике осуждалось как в раннем буддизме, так и позднее. К примеру, Атиша (982–1054) советовал: «Держитесь на расстоянии по меньшей мере ста вёрст от того места, где спорят» [Конгтрул 2003: 29]. Палийский канон порицает активность такого рода: «Кто, закосневши в своих воззрениях, вступает в спор, говоря: вот — истина, тот то возбуждает порицания, то заслуживает похвалы... Созная то, пусть никто не вступает в споры, провидя Ниббану — то место, где не возникнет никакое соревнование... Мудрый не примет тех мнений, которые выросли среди людской толпы: он независим... Что одни называют величайшей истиной, то другие называют неправдой на земле; где же здесь правда, скажи? Ведь и те и другие называют себя единственными знатоками... Догматик — не водитель к чистоте; он сам ведётся предвзятыми мнениями... Не будучи приверженцем философских воззрений, но — мудрым, он ни с чем не связан здесь и не посрамляет себя» («Сутта-нипата», 894–912, см. [Сутта-нипата 2001: 211–213]).

В Махаяне оправдание для полемической деятельности нашли в том, что сочли её средством Сострадания, средством помощи заблудшим умам. Свою деятельность на прозелитическом уровне Учитель мадхьямики рассматривал как *бодхисаттвическое* Сострадание (*каруна*) к существам. На Пути освобождения труднее всего искореняются препоны ума — заблуждения и привязанности к воззрениям. И здесь Нагарджуна призывает себе в помощь

учение об иллюзорности (*майя-вада*), которое укрепляет и дополняет как учение о пустоте, так и учение о двух истинах⁵⁵. «Должно знать, как о том сказано [Просветлённым], что происхождение, пребывание и исчезновение объясняются только на уровне относительной истины (*самврити*, тиб. kun rdzob), ибо они подобны иллюзии, сновидению, граду небесных музыкантов (*гандхарвов* — мифических существ)» (автокомментарий к ММК, VII, 34). В конце второй главы ММК он говорит, что обсуждаемые проблемы движения «подобны миражу в пустыне». В последней (33-й) строфе семнадцатой главы сказано: «Омрачения (*клеща*), деяния (*карма*) и тела, а также деятели и плоды [деяния] подобны видению града небесных музыкантов, миражу, сновидению».

Ещё более знаменательно звучит концовка четвёртой главы ММК: «Две последние строфы этой главы следует рассматривать в качестве основы (сущности) для всех видов анализа, связанного с учением о пустотности. Пустотность подобна граду небесных музыкантов (или мифических певцов — *гандхарвов*)». Из концовок большинства глав ММК можно составить отчётливое представление о религиозной догматике Срединности: «Те, кто видит нечто существующее, как будто оно есть или его нет, те суть малосведущие люди. Они не видят очевидного — умиротворения (*упаццана*) и духовного блага (*щива*). Это подобно тому, как родиться слепым» (гл. V).

Ниже приведены только те высказывания Нагарджуны из концовок автокомментария к остальным главам, которые не требуют специального буддологического объяснения. Эта экспозиция религиозно-философских суждений показывает, как необходимо чтение комментариев, и особенно автокомментариев. Несколько «неясный», ускользающий смысл Срединности в строфах ММК становится если не прозрачным, то по крайней мере уловимым благодаря истолкованиям самого основоположника мадхьямики.

X глава — «Тех, кто обучает, что у самости вечная сущность и что *дхармо*-частицы существуют отдельно, тех я не считаю знатоками смыслов и значений Законоучения».

XI глава — «Если рассматривать собственно сущее как оно есть (*йятха-бхута*, тиб. ji lta ba bzhin), то не годятся понятия начала, конца, одновременности в отношении всех существований. Поэтому нет не

⁵⁵ Должен отметить, что в ММК суждения Нагарджуны приводятся, как правило, в строфе и автокомментарии после логической деструкции доводов оппонентов, но не в форме тезиса.

только начальной границы у круга рождений, но и у всех искомым существований нет начальных границ. Ибо существования суть сияния (мерцания), подобно иллюзии, миражу, граду небесных музыкантов (*гандхарвов*), отражению в зеркале».

XIII глава — «Просветлённым и Благодатным возвещено: „По своей природе пустотность противоположна всем мнениям (*сарва-дришти*) и является прекращением мнений“. О тех же, кто держится за доктрину пустотности, сказано было, что они не достигнут цели. Так похожа лысая голова на череп того, кто пребывает в созерцании».

XV глава — «Поскольку имеется множество [логических] ошибок в учении о бытии и небытии существований (существующих *дхармо-частиц*), постольку высшая реальность (*таттва*, тиб. *de kho na*) такова, что у существований (существующих *дхармо-частиц*) нет самосущего. Наивысшая истина этой реальности постигается прохождением до конца на Срединном Пути».

XVI глава (автокомментарий к строфам 9–10) — «Те, кто думают: „Избавившись от достижения целей, я обрету полное прекращение череды рождений (*нирвана*)“ или: „Мне будет уготовано полное прекращение череды рождений“, — те оказываются [в плену] привязанности к достижению целей, а именно к созиданию собственного Я и к созиданию „моего“, что является крепчайшей привязанностью... С точки зрения истины наивысшего смысла, когда нельзя переместиться в [царство] нирваны (прекратить череду рождений), тогда нельзя избавиться и от круга рождений. Что же нужно сделать, чтобы представить круг рождений? Каким же можно представить прекращение череды рождений? Поскольку этих двух [понятий] нет, постольку нельзя пребывать ни в [царстве] нирваны, ни в круге рождений».

XVIII глава (автокомментарий к строфам 11–12) — «Дабы способствовать следованию по духовному Пути на небеса и к окончательному освобождению, нужно вдуматься в сверхглубокую наивысшую истину реальности — нет ни однозначности, ни множественности значений, нет ни уничтожимости, ни вечности. В этом состоит причина постижения [каждой] строфы (ступени) бессмертной истины Учения Просветлённых и Благодатных, кои суть покровители мира... Истина этого Учения бессмертна потому, что для тех, кто стремится достичь цели в этой и следующей жизни, необходимо постигать [каждую] строфу (ступень) бессмертной истины [Учения], и это осуществляется благодаря желаемому благу самому себе, и совершается это посредством подлинного намерения».

XXII глава (автокомментарий к строфам 15–16) — «Те, кто ложно представляют Благодатного и Просветлённого либо как превзошедше-

го иллюзорные многообразные проявления, либо как не превзошедшего, либо [думают о том], что Он есть или что Его нет, что Он вечен или что Он не вечен, либо о том, что Он — это Тело в цвете и форме (*рупа-кайя*, тиб. *gzugs kyi sku*), или Тело Закона (*дхарма-кайя*, тиб. *chos kyi sku*), или Тело Слова Будды (*правачана-кайя*, тиб. *gsung rab kyi sku*), либо [полагают, что Он] — это обозначение или обозначаемое, причина или следствие, ум или познаваемое, пустое или непустое и т.д., — те превратно думают и воображают себе, обладая умом, повреждённым (поверженным) многообразными проявлениями. Подобно тому как рождённый слепым не увидит солнца, так все они не узрят Истинносущего, как превзошедшего иллюзорные многообразные проявления, как неизменного соответственно Телу Закона... Когда спрашивают: „Какова собственная сущность Истинносущего?“, тогда отвечают, что у Истинносущего нет собственной сущности. Это же равнозначно в отношении самосущего этих живых существ, но это не означает равенства их свойств (*гуна*, тиб. *yon tan*)».

XXVII глава — «Пред Ним, Кто из Сострадания устранил все догматические воззрения и поведал истинное Законоучение, пред Ним — Благодатным, Просветлённым, Чудесным, Неохватимым мыслью, Несравненным, Неизмеримым, Прекрасным Гаутамой — единственным, пред кем преклоняюсь я, как исполненное радости просветлённое существо (*бодхисаттва*)».

* * *

Таким образом, религиозно-философская догматика Срединности Нагарджуны — это искусное учение для образованных людей о том, как не привязываться к любым точкам зрения, в том числе к своей собственной, как добиваться чистоты и ясности сознания, как осторожно «выдёргивать» из него ядовитых клещей злобы, гордыни, «очевидных» воззрений и т.д. Простота Пути Срединности состоит в том, что не нужно впадать в крайности, в том числе в крайности категорических ответов, отрицания и утверждения. Наши чувства и мысли — своего рода «броуновское движение» взаимозависимых актов. Всякое стремление их упорядочить — относительно и иллюзорно. Всё это не заслуживает нашего внимания и духовных усилий. Лучшее решение — признать их пустотой, и тогда, обещает основоположник мадхьямики, узришь Истину, Закон, Тайну мироздания, сокрывающую Светоносное Тело Истинносущего и Просветлённого.

Хотелось бы ещё раз напомнить, что в переводе терминов я следовал заветам отечественных буддологов, к которым, безусловно, отно-

сится и мой учитель Октябрина Фёдоровна Волкова. Из книг отечественных буддологов она очень ценила «Проблемы буддийской философии» О.О.Розенберга (издание 1918 г.) и любила повторять, что в ней написано о вещах, не укладывающихся в головах профессиональных философов, но языком, доступным пониманию домохозяек. О.Ф.Волкова полностью разделяла суждения автора: «Не следует стремиться к изложению системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы. По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчёркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет своё установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина — один европейский, другой буддийский — даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными» [Розенберг 1991: 81–82]⁵⁶.

В предлагаемом переводе будет неоднократно показано, как то или иное понимание религиозно-философской догматики Срединности и её конкретных текстов с позиций европейских философских систем не только мешает проникновению в смыслы и значения Нагарджуновых творений, но и далеко уводит от реалий древнего индийского буддизма.

⁵⁶ Да простят читатели, здесь я вынужденно повторил эту цитату, которая приводилась выше (II, 5), чтобы ещё раз подчеркнуть, сколь важен для меня такой подход.



Часть вторая

«Коренные строфы о Срединности»
(«Мула-мадхьямака-карика»)
и «Толкование Коренных строф о Срединности,
[называемое] Бесстрашным
[опровержением догматических воззрений]»
(«Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»)



I

Вступление к ММК и «Акутобхайе»

«Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика» — ММК)¹ являются, несомненно, самым ярким произведением философско-полемиического жанра не только всего индийского буддизма, но и всей философии Индии до Шанкары (IX в.). Тратат известен также и под другими названиями: «Мула-мадхьямака-карика Праджня-на-ма», или «Коренные строфы о Срединности, называемые Мудрость», «Мула-мадхьямака-шастра», или «Учѐный трактат об основах Срединности», «Праджня-мула», или «Источник (Кладезь) Мудрости», и т.д. Термин *праджня* указывает, что текст представляет собой руководство по духовному совершенствованию через накопление знания (*джняна-самбхара*). В первую очередь имеются в виду интуитивное проникновение, понимание, постижение знания, хотя, разумеется, любое познание начинается с умения различать и соединять, анализировать и синтезировать, отрицать и утверждать и т.д.

Как основополагающий трактат Махаяны ММК входит в канонические буддийские собрания на китайском (Трипитака) и тибетском (Тенгьюр) языках. Санскритский текст сохранился только в составе «Прасанна-пады» («Ясные строки» Чандракирти, VII в.), являющейся комментарием на Нагарджуновы 448 строфы (в 27 главах), и две ввод-

¹ Последнее слово названия — *карика* (строфы) зачастую по-русски произносится *карики*, чтобы передать множественное число.

ные строфы. Самое авторитетное издание этого труда было осуществлено Л. де ла Валле Пуассэном [Prasannapada 1903–1913] и составило четвёртый том Российской императорской серии «Библиотека Буддизма». При подготовке он пользовался парижским и кембриджским манускриптами, а также калькутской рукописью, изданной С.Ч.Дасом [Das 1897].

Дж.Туччи обнаружил в Непале список еще одного санскритского манускрипта строф Нагарджуны с комментарием Чандракирти, благодаря которому Й.В. де Йонг смог внести множество текстологических исправлений в издание «Библиотеки Буддизма» [Jong 1978a]. Он же отдельно опубликовал выверенный критический текст *карик*, сократив из их общего числа строфу 7 из главы III, как самоцитату из «Драгоценных строф» (РА, IV, 55, см. [Mulamadhyamaka-karika 1977]). Таким образом, суммарное количество строф 449 (447 + 2 вводные). Однако тибетский текст «Акутобхайи» содержит восемь дополнительных строф ММК (две — в гл. VI и шесть — в XXII), которых нет в других комментариях. Ни М.Валлезер, ни К.Хантингтон, ни Р.Пандейя не включили эти строфы в общую нумерацию, что не сделано и в настоящей работе (но перевод осуществлён), хотя нет оснований утверждать, что эти строфы не мог создать Нагарджуна, — содержательно они вполне вписываются в контекст глав, что можно установить дополнительным аналитическим разбором. Если они были в ММК изначально, то непонятны причины их сокращения. Судя по тексту главы VI «Прасаннапады», Чандракирти знал эти две строфы [Huntington 1986: 206–208, 212].

Тибетский перевод ММК не очень подходит для текстологического исследования, поскольку, согласно колофону, он был выполнен первый раз Луи Гьялценом (klu'i rgyal mtshan) и Джнянагарбхой, а через 250 лет этот перевод был «исправлен» Хасумати и Ньима Драгом (Nyima drags) таким образом, чтобы строфы (*карики*) соответствовали тексту «Прасаннапады» Чандракирти. «Фактически нет ни одного тибетского текста ММК, заслуживающего доверия как устойчивого, ибо они все изменялись различным образом в течение веков. Конечно, это не означает, что „Акутобхайя“ не могла случайно сохранить древнейшие прочтения. Но если такие чтения сохранились, то наиболее вероятно, что они соответствовали тексту „Мадхьямака-шастры“ („Chung-lun“ в китайском переводе Кумарадживы. — В.А.)» [там же: 81].

«Мадхьямака-карики» имеют богатую традицию комментирования, которая началась с автокомментария (две уже упомянутые версии его сохранились на китайском и тибетском языках) и продолжается до сих

пор, в том числе на европейских языках. Такое внимание к труду можно объяснить не только авторством основателя школы, считающегося «Вторым Буддой», но и содержательными аспектами. Труды Нагарджуны стали теоретическим фундаментом религиозно-философской школы, они изучались и комментировались в течение всего периода существования индийского буддизма; эта традиция продолжается до сих пор в тибето-монгольском (в том числе российском) и в определенном смысле в китайско-японском буддизме. К «великим индийским», помимо самых великих «Ясных строк», относят следующие комментарии на строфы ММК:

1. «Акутобхайя» — сохранившийся тибетский перевод этого текста считается в Тибете автокомментарием Нагарджуны; современная же буддология полагает, что в первые века нагарджунизма (II–IV вв.) существовало несколько различных версий автокомментария (*свавритти*) с таким названием, одна из которых вошла в тибетский канон в начале IX в. [Huntington 1986: 7–8]. Перевод и первое издание текста осуществил Макс Валлезер [Walleser 1911; 1923]. О спорах по поводу авторства см. [Андросов 1990: 107–111].

2. «Мадхьямака-шастра», или “Chung-lun”, — этот текст, считающийся второй версией автокомментария, переведён в 402 г. на китайский язык Кумарадживой и отредактирован им в 409 г. Автор произведения признаётся как сам Нагарджуна, так и малоизвестный Пингала. Трактат хорошо знаком по переводу Макса Валлезера [Walleser 1912]. Существует также современный перевод и исследование [Bocking 1984]. Пингалу ряд учёных отождествляет с Арьядэвой. Китайское имя первого — “Ch’ing-mu” (что примерно соответствует санскритскому *Nīla-netra* — «Голубоглазый»), а китайская транскрипция его санскритского имени — “Pin-lo-chien”, которая реконструируется трояко: *Piṅgala-akṣa*, *Piṅgala-netra*, *Piṅgala-cakṣus* [Ruegg 1981: 48]. Странно, но в переводе с китайского значение имени «Рыжеглазый».

3. «Мадхьямака-анусара» Асанги (IV в.) является детальным разъяснением знаменитой восьмёрки отрицаний, открывающих ММК; дошла только в китайской рецензии.

4. «Мула-мадхьямака-вритти» Буддхапалиты (V в.) сохранилась в тибетском Тенгьюре (Данджуре) и издана М.Валлезером [Buddhapālita 1913–1914] («Библиотека Буддика», XVI). В 1992 г. книга переиздана в Индии (Motilal Banarsidass Publishers) без каких-либо исправлений. Д.С.Руэгг отметил, что многие отрывки этого комментария близки «Акутобхайе» или даже тождественны, а «тибет-

ские тексты последних пяти глав обоих трактатов практически идентичны» [Ruegg 1981: 61]. По мнению В.Эймса, Буддхапалита подготовил толкования только на двадцать две главы ММК, остальные же были позаимствованы позднее из автокомментария Нагарджуны [Ames 1986: 314].

5. «Праджня-прадипа» Бхававивеки (VI в.) сохранена как китайским, так и тибетским канонами. Этот комментарий также во многом родствен «Акутобхайе» [Ruegg 1981: 62]. Трактат исследовался и переводился (шесть глав вкупе с критическим изданием их тибетского текста) В.Эймсом [Ames 1986a; 1995].

6. «Праджня-прадипа-тика» Авалокитаवраты (VIII в.) является комментарием на предыдущий текст Бхававивеки и субкомментарием на ММК. Именно в тибетской рецензии данного текста «Акутобхайя» названа автокомментарием ММК — *сваврutti* Нагарджуны [Obermiller 1932: 4–5; Huntington 1986: 134–135].

В этот список не включены упоминавшаяся выше «Прасанна-пада» Чандракирти, а также некоторые другие трактаты, в отношении авторства которых не было единства даже во времена позднего индийского буддизма [Андросов 1990: 108–109]. Субкомментарии на ММК составляли и продолжают составлять тибетские и монгольские мыслители-монахи. Собственно, и современные западные учёные работают, как правило, с тибетскими ламами над этими комментариями и субкомментариями, а затем по-английски передают результаты этих занятий, дополняя их компаративистскими выкладками².

Между «Прасанна-падой» и более ранними комментаторскими версиями существуют расхождения относительно числа строф основного текста и названий его восьми глав. В китайской «Мадхьямака-шаштре» прокомментировано 443 (+2) *карики*, в тибетских версиях комментариев Нагарджуны, Буддхапалиты, Бхававивеки и Авалокитавраты — 445 (+2) строфы. Тибетский учёный-монах школы *сакья* Ронстон (XIV–XV вв.) систематизировал основные комментарии к каждой строфе ММК и заметил, что *карики* III, 7, XII, 6 и XXIII, 20 имеются только в «Прасанна-паде». Первая из них — это цитата из РА (как уже отмечалось выше), и ему неизвестна причина включения в комментарий Чандракирти двух оставшихся строф (см. [Williams 1984: 95]). Столь же непонятно, почему Чандракирти изменил восемь названий глав по сравнению с ранней комментаторской традицией. Тем не менее боль-

² Один из примеров такого рода трудов — книга Дж.Гарфилда [Garfield 1995] — ниже нередко цитируется.

шинство переводчиков продолжают пользоваться именно его названиями. Думается, что в вопросах композиции коренного текста нужно доверять старшим мадхьямикам³.

Относительно структуры текста, или композиции содержания, высказался К.Линдтнер, который 27 глав трактата группирует по восьми тематическим блокам [Encyclopedia 2002: 100–104]:

1. Ядро первых двух глав — полемика с онтологией сарвастивады, а именно с причинностью и движением *дхармо*-частиц потока сознания.

2. Следующие три главы посвящены опровержению воззрений об опорах восприятия, группах *дхармо*-частиц и шести первоэлементах. «Эти три главы были позднее дополнены текстом „Шуньята-саптати“, 45–57» [там же: 107].

3. В шестой и седьмой главах продолжается полемика с сарвастивадой, которая затем переходит на критику школы *ватсиутриев* (*самматиев*). В строфе ММК, VII, 34, по словам К.Линдтнера, делается первый предварительный вывод: «Объективная множественность рассматривается как серия независимых факторов, подверженных изменениям, следовательно, данный образец причинности есть иллюзия».

4. «Главы VIII–X связаны строго тематически с опровержением тезиса *ватсиутриев* относительно бытия личностной сущности (души), которая является своим собственным творительным принципом и для которой физические и психические составляющие личности лишь инструменты в сансаре».

5. Главы XI–XIII — наиболее широкое и общее обсуждение «вещей», связанных безначальной и бесконечной сансарой.

6. «В следующих четырёх главах Нагарджуна вновь сосредоточивается на собственно буддийских понятиях», представляемых *сарвастивадинами* и *ватсиутриями*. И полемика с этими «главными догматическими школами буддизма» продолжается вплоть до XXI главы.

7. Главы XXII–XXV посвящены особым предметам рассмотрения, в том числе самому святому для каждого буддиста — учению об Истинносущем (*Татхагате*).

8. Две последние главы ММК объединены тем, что они не являются полемическими.

³ Ниже в начале каждой главы перевода обсуждаются разночтения в названиях глав.

К сожалению, датский учёный не приводит ни критериев своей классификации содержания, ни убедительных доводов относительно общности данных тематических блоков, ни обоснования самой необходимости такой группировки глав. Мне думается, что схематизм такого рода совершенно излишен.

Д.С.Руэгг смотрит на композицию глав предельно просто: содержание первых десяти глав отвечает онтологической проблематике, «следующие главы заняты собственно буддийскими сотериологическими и гносеологическими категориями сансары и нирваны, а также их предполагаемыми испытываемыми субъектами» [Ruegg 1981: 9–14].

Статус «Акутобхайи» как автокомментария (*саваритти* на ММК) Нагарджуны не является безусловным. С одной стороны, имеется древнее свидетельство Кумарадживы, составившего в 405 г. жизнеописание Нагарджуны, гласящее: «Ещё сочинил он „У вэй лунь“ — „Рассуждение о бесстрашии“» (см. [Андросов 2000а: 48]). Более того, согласно лучшему на сегодня знатоку данного трактата К.В.Хантингтону, это свидетельство можно смело датировать как минимум первой половиной IV в., и уже тогда китайцы, которым в «наследство» достались из Индии мадхьямиковские труды, знали традиционное предание, что Нагарджуна создал собственное толкование на ММК, называемое «Акутобхайя», или «Абхайя-шаstra» (“Wu wei lun”), и безусловно, это произведение циркулировало в течение ста и даже более лет в какой-то форме среди мадхьямиковских общин как устный комментарий на *карики* основоположника школы, прежде чем был записан ряд версий [Huntington 1986: 7; Encyclopedia 2002: 330]. «Тибетские переводчики литературы мадхьямиков также сохранили это традиционное знание в своих каталогах и в колофоне к „Акутобхайе“, а также в конце каждой её главы, где текст отчётливо приписывает авторство Нагарджуны» [Encyclopedia 2002: 330]. Два индийских мыслителя, Авалокитаврата и Дипанкара Шриджняна (Атиша), назвали в своих трудах именно этот трактат автокомментарием Нагарджуны [там же: 744, примеч. 361; Huntington 1986: 134–137].

С другой стороны, ни один из главных индийских мадхьямиков поствнагарджунизма не упоминает этот текст, в том числе Буддхапалита, чей собственный комментарий не только сделан по образцу одной из рецензий «Акутобхайи», но и идентичен ей во многих местах. Большинство тибетских учёных отказываются признавать за этим трудом авторство Нагарджуны, несмотря на то что именно в этом трактате стержневой методологической особенностью впервые в буддизме стала методология *прасанги* — сведение доводов оппонента к нелепости,

к абсурду, или *reductio ad absurdum*. Этому методу полемики до сего дня обучаются тибетские монахи, особенно в школе *гелуг* — продолжательнице индийской *прасангики-мадхьямики*.

В Тибете «Акутобхайя» не пользуется почётом, и это странно, но объясняется тем, что когда-то трактат оказался втянут в «квазиполитические дебаты, в итоге которых он был осуждён учёными школ *сакья* и *гелуг* как противоречащий принципам порождённых им же таких же текстов» [Huntington 1986: 16, 142–162; Encyclopedia 2002: 744, примеч. 362]. Этот «приговор» о доктринальном нарушении положений *прасангики* был вынесен на основании разночтений с интерпретацией Буддхапалиты лишь пяти мест комментария: I, 8ab (в нижеследующем переводе это строфа 9); VII, 16ab; 17cd; 28; XI, 1ab, причём ни одно из этих разночтений нельзя считать философским или доктринальным расхождением. Главная же причина «забвения» тибетцами «Бесстрашного комментария» состояла в том, что его тщательно изучали и признавали Нагарджуну автором мыслители школы *джонанг*, на которую «ополчились» другие школы тибетского буддизма и в конце концов разгромили её [Huntington 1986: 153–162].

«При тщательном же сравнении тибетского текста „Акутобхайи“ с “Chung-lun” обнаруживается, что два комментария, безусловно, происходят из одного оригинального индийского (возможно, санскритского) источника, который подвергался более или менее радикальным изменениям, прежде чем был использован в качестве подстрочника для тех или иных поздних трудов... Переводчик на китайский язык Кумараджива продолжал существенную издательскую ревизию текста, пока он не получил окончательную форму. Опираясь на современные знания, мы можем совершенно обоснованно постулировать существование оригинальной экзегетической традиции, которая циркулировала в ранней индийской мадхьямиковской общине вокруг ММК. Этот традиционный экзегезис с необходимостью должен был существовать до Буддхапалиты. Видимо, „Акутобхайя“ представляет собой подлинную рецензию этого впервые записанного текста, потому что Буддхапалита составил значительно расширенную версию» [Encyclopedia 2002: 330–331; Huntington 1986: 32–35, 121–122]⁴.

Этот мадхьямик сохранил и названия глав автокомментария (как, впрочем, и Бхававивека), в отличие от Чандракирти, изменившего их во II, III, VII, IX, XI, XIII, XV и XX главах. Более того, из 4399 строк

⁴ «Акутобхайя» примерно вдвое короче по объёму комментария Буддхапалиты [Huntington 1986: 18].

данного издания «Акутобхайи» 1437 строк дословно инкорпорированы в тибетский текст Буддхапалиты, а главы XXII–XXVII заимствованы целиком, но «с некоторыми очень значимыми пропусками», приходящимися на примеры, иллюстрирующие доводы. Из этого можно сделать вывод, что древняя версия автокомментария на ММК, которая была в распоряжении Буддхапалиты, отличалась от сохранённой Тенгьюром (Данджуром) [Huntington 1986: 21–24].

Мои наблюдения над переводимым текстом «Акутобхайи» позволяют сделать следующий вывод. К сожалению, мы мало думаем о том, как циркулировали такого рода знания в древних общинах первых срединников и приверженцев Великой колесницы. Существовала не одна, а несколько древних версий автокомментария на ММК. Изначальное предназначение такого рода текстов — дать разъяснения Учителя Нагарджуны своим ученикам. Получив коренной текст с устными разъяснениями Мастера, последователи уходили, чтобы участвовать в полемических состязаниях и передавать текст другим «студентам». К Учителю же приходили новые ученики, и естественно, что им Он давал толкования немного по-другому⁵. Сколько таких групп или отдельных лиц получили наставления по ММК, нам теперь не узнать, как не узнать и того, сколько таких версий оставил Нагарджуна и какова их дальнейшая судьба. Останутся безответными и вопросы о том, прекратилась ли традиция передачи на первом поколении учеников или была продолжительной, а также вносились ли изменения в текст или нет.

Поэтому на современном уровне нагарджуноведения и изученности механизмов текстовой деятельности в древности есть все основания считать, что тем единственным оригинальным индийским источником, от которого исходили три сохранившиеся полные версии древнейших комментариев — «Акутобхайя», “Chung-lun” и «Мула-мадхьямака-вритти», — был сам Нагарджуна, создавший пучок «кровнородственных» толкований.

При подготовке приводимого ниже перевода за основу были взяты последние критические издания текстов: санскритский текст строф ММК [Mulamadhyamaka-karika 1977], за исключением двух вводных строф, которые в нём опущены, и тибетский текст «Акутобхайи» (“Ga

⁵ Как и мы сегодня, выступая с одними и теми же лекциями, стилистически по-разному окрашиваем текст, передаём знания другими фразами, словами, сравнениями и т.д. Даже если лекция или курс лекций созданы и записаны лектором, устное воспроизведение её всякий раз будет иным, зависимым от возможностей восприятия слушателей, ситуации общения и т.п.

las ‘jigs med”), существующий только в виде машинописной диссертации [Huntington 1986]. Однако в отдельных случаях, как, например, ММК, II, 3, отдавалось предпочтение реконструкциям на санскрите более ранних версий строф, чем в комментарии Чандракирти. Также порой менялся порядок строф и автокомментария к ним. Все эти случаи обязательно объясняются.

Постоянно использовалась также санскритская реконструкция текста по Пекинскому изданию Тенгьюра (Данджура), осуществлённая Рагхунатхом Пандейей [Madhyamaka-shastra 1988–1989]. К достоинствам этой двухтомной фундаментальной монографии относится не только публикация фототипическим способом соответствующих страниц буддийского канона (что ныне доступно и с помощью электронных носителей), но и реконструкция комментариев Буддхапалиты, Бхававивеки, а также очередное издание толкования Чандракирти. Таким образом, изменения интерпретаций учения ММК представлены всеми главными индийскими мыслителями школы мадхьямики, и это касается каждой строфы коренного текста. К сожалению, и индийскому изданию Пандейи свойственны опечатки, пропуски, путаница и другие погрешности. Поэтому приходилось тщательно проверять практически все восстановленные с тибетского языка Р.Пандейей санскритские термины, приводимые мною в скобках или примечаниях.

При переводе каждой строфы с санскрита просматривались почти все доступные мне переводы на английский и немецкий языки, в том числе фрагментарные переводы в научных статьях и переводы с японского языка на европейские. Порою в примечаниях обсуждаются расхождения в понимании терминов. Выбор для них русского слова (если санскритский эквивалент имел одно значение) определялся, во-первых, опытом собственной работы над произведениями Нагарджуны и над словарём буддийской терминологии, во-вторых, раздумьями над существующими вариантами переводов⁶, в том числе тибетских, в-третьих, уверенностью, что искать адекватное русское выражение⁷

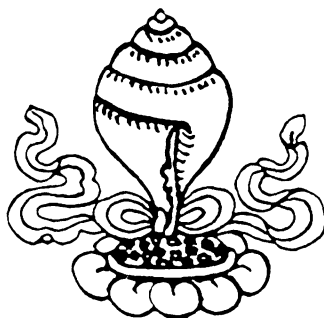
⁶ Замечательно, что крупнейшие нагарджуноведы последних десятилетий публиковали дословные переводы, только изредка в них «проскальзывали» транслитерации: *нирвана, сансара, карма, Татхагата*. Чаще всего это случалось в названиях глав. См. также Введение, с. 30–39.

⁷ Оно не обязательно должно быть однословным, но желательно не громоздким. Впрочем, переводя с санскрита дословно, тибетцы не чурались длинных новообразований. Одним из них является перевод «нирваны» — *mya ngan las ‘das pa*. В моих переводах «нирвана» — это либо «прекращение череды рождений», либо собственно «нирвана», например при переводе термина «архант» — «достойный [нирваны]», а также в главах XVI, XXII, XXV и некоторых других, где исследуется это понятие.

для передачи смысла слова на санскрите нужно, опираясь на общеупотребительную лексику, при этом избегая слов-заимствований, и прежде всего из философско-категориального аппарата. Ибо последнее всегда грозит опасностью механического переноса реалий одной культуры в другую, подменой языка одного исторического времени и места языком совсем другой эпохи.

Перевод с тибетского языка «Акутобхайи» (“Ga las ‘jigs med”) был во многом обусловлен уже выбранной терминологией. В тех случаях, когда я сомневался в точности своего русского перевода, и здесь уже не могли посодействовать ни немецкая классика Макса Валлезера, ни санскритская реконструкция Рагхунатха Пандеи, меня выручал молодой московский тибетолог Олег Филиппов. В дискуссиях с ним эти фрагменты обретали удовлетворительное выражение. Будучи знатоком современных электронных носителей знаний, Олег Филиппов оказывал мне всестороннюю помощь, обогатив память компьютера собраниями тибетских, санскритских, палийских текстов и словарей.

Ссылки на Нагарджуновы труды даются по переводам в книге [Андросов 2000а].



II

Перевод ММК и «Акутобхайи»

Правильным могло бы быть и название «Мадхьямака-шастра», но приведённая транслитерация является буквальной — *Mūla-madhyamaka-vṛtti akutas-bhayā*, тиб. dbu-ma-rtsa ba'i 'grel ba ga las 'jigs med.

В тибетском колофоне «Толкования» название «Акутобхайя» объясняется так: «Без страха перед любым воззрением, будь то оно излагает буддийскую или небуддийскую религиозную догму» [Huntington 1986: 127–130, 571].

Относительно названия «Акутобхайя» («Бесстрашное») следует отметить также, что «страх» и «бесстрашие» — значимые категории любой религиозной философии. Нагарджуна неоднократно прибегал к ним, см., например, СЛ, 117, 123; РА, I, 6, 16, 25–26, 39–40, 76–77, II, 45, IV, 96, V, 25, 80; МВ, 16; ЧС, III, 54.

[Посвящения]

Хвала трём Драгоценностям¹.

Хвала величественно-прекрасному (Манджушри),
юному царевичу².

Хвала учителю — благородному Нагарджуне³.

Будь то возникновение или разрушение

[или любые другие идеи],

Все они полностью отбрасываются благодаря

этому подходу [Нагарджуны].

Хвала главе мудрецов⁴, который возвестил
[Закон] взаимозависимого происхождения.

[Вводные строфы]

Нет ни прекращения, ни возникновения,
Ни уничтожения, ни вечности,
Ни единственности, ни множественности,
Ни прибытия, ни убытия¹.

Есть только взаимозависимое происхождение —
Благоприятствующее [Пути] и умиротворяющее суету
мыслей.

Это провозгласил (установил) Просветлённый (Будда).
Я восхваляю его — наилучшего из говоривших учителей².

Некоторые учёные люди придерживаются разнообразных противоречивых, а также ложных мнений³ относительно происхождения от Бога-творца (*Ишвара*), от прачеловека (*пуруша*)⁴, от них обоих, от времени, природы (*пракрити*), необходимости⁵, самосущего (*свабхава*), изменчивости⁶, мельчайших атомов (*параману*), причины и т.д.⁷. Они также пристрастны к воззрениям либо о беспричинности, либо о причине различий, либо о всеобщей уничтожимости, либо о вечности. Отвратившись от видения Тела Закона Будды⁸, они погрязли во лжезнаниях по поводу вечного Я (*Атман*)⁹.

[И вот] для того, чтобы у тех [мыслителей] пропало желание рассматривать беспричинность, причину различий, уничтожение, вечность, и для того, чтобы они приступили к [практическому видению] Тела Закона, а не предавались той практике взирать на вечное Я, и было провозглашено это Учение. Оно является совершенно и полностью очищенным, возвышенно превозносящим Великую Мудрость¹⁰, таинственным и искусно наставляющим Учением. Прежде всего, в нём возвещается, что взаимозависимое происхождение¹¹ — это отсутствие прекращения и возникновения, уничтожения и вечности, единственности и множественности, прибытия и убытия. Такое успокаивающее любую суету мыслей (*прапанча*)¹² благоприятное Учение провозгласил (установил) Просветлённый (*Буддха*), и я склоняюсь пред Ним — наилучшим из говоривших учителей. Наивысшей же истине¹³ научаются тем, что поют гимны Истинносущему¹⁴ и произносят в Его честь славословия¹⁵.

Здесь «нет прекращения» значит, что в этом взаимозависимом происхождении нет прекращения. Почему? Потому что нет возникновения¹⁶.

«Нет возникновения», потому что нет прекращения.

«Нет уничтожения», что подобно семени и ростку¹⁷.

«Нет вечности», что подобно пребыванию обоих — семени и ростка — навсегда¹⁸.

«Нет ни прибытия, ни убытия», что подобно пространству (*акаша*)¹⁹.

«Нет множественности», что подобно урожаю риса²⁰.

«Нет единственности», что подобно зёрнышку риса.

Относительно остальных слов следует устанавливать такие же [логические] связи, как указано выше.

Возражение²¹:

Почему же следует опровергать эти восемь [понятий]?

Ответ:

Это взаимозависимое происхождение излагается на уровне относительной истины²². Дабы вступить на уровень наивысшей истины, нужно сторониться определённого влечения (*абхинивеца*) к восьми видам суждений, начиная с «прекращения» (*ниродха*)²³, и нужно также сосредоточиваться на восьми речениях, начиная с «нет прекращения».

Возражение:

Почему слова «нет прекращения» названы первыми?

Ответ:

Если бы первым было сказано слово «возникновение» (*утпада*), то тогда в стихотворной строке (*пада*) из-за грамматического несогласования не было бы отрицания у слов «нет прекращения», как то получается в данном случае. Кроме того, чтобы освободиться от того влечения, нужно проникнуться значениями понятия «прекращение».

Благодатным²⁴ в сутре Совершенствования Мудрости сказано:

— Как ты считаешь, Субхути²⁵, если мысль (*читта*) искоренена, то сможет ли она вновь возникнуть?

Субхути отвечал:

— О Благодатный, это не так.

Благодатный вопрошал:

— Как ты считаешь, Субхути, когда мысль возникает, она уже не-сёт [в себе] свойство быть прекращённой (*ниродха-дхармин*)?

Он отвечал:

— О Благодатный, это не так.

— Как ты считаешь, Субхути, прекращается ли то, что обладает свойством «быть прекращённым»?

Субхути отвечал:

— О Благодатный, это не так.

Благодатный вопрошал:

— Как ты считаешь, Субхути, если ничего не возникает, [возникает ли] тогда свойство «быть прекращённым»?

Субхути отвечал:

— О Благодатный, это не так.

Благодатный вопрошал:

— Как ты считаешь, Субхути, если мысль не возникает, [возникает ли] тогда свойство «быть прекращённым» или его [возникновению] будет препятствие?

Субхути отвечал:

— О Благодатный, это не так.

Благодатный вопрошал:

— Как ты считаешь, Субхути, та *дхармо*-частица, которая возникла сама по себе (*пракритья*), лишена ли она самосущего (*нихсвабхава*) и преходяща, и будет ли она прекращаться?

Он отвечал:

— О Благодатный, это не так.

Так говорилось там. Поскольку в сутрах Совершенствования Мудрости последовательность слов по поводу того, что есть «прекращение» и что есть носитель свойства прекращения, предполагает относительный смысл, постольку в совокупности слов первыми употреблены слова «нет прекращения». Опять-таки, если сравнить значение слова «прекращение» (*ниродха*) со словом «уничтожение» (*уччхеда*), употреблённым в середине строки, то первыми в совокупности слов употреблены слова «нет прекращения», которые проясняют главное правило [отрицания]. Почему? Поскольку прекращения нет, то нет и уничтожения. И неверно, что здесь [в этом мире] нечто уничтоженное является и прекращаемым²⁶, поэтому и сказано: «прекращения нет».

Поскольку значения слов «нет возникновения» и последних в строке слов «нет вечности» проливают свет на их внутреннюю связь, постольку вслед за словами «нет прекращения» сказано: «нет возникновения».

Так как уничтожения нет в силу того, что нет прекращения, то здесь в мире будет неверным [сказать]: что является прекращаемым, то же является и уничтожаемым, — поэтому «нет уничтожения». По-

скольку вечности нет, так как нет возникновения, ибо здесь в мире неверным будет сказать, что имело возникновение, то стало вечным, постольку «нет вечности».

Более того, «нет прекращения», ибо не может быть прекращения прекращённого и [ещё] не прекращённого; как не может быть состояния возникновения у того, что не возникло. Относительно прекращения говорится иначе, чем раньше, поскольку не может быть прекращения при других условиях.

Далее, если нет прекращения, то не может быть ни тела, ни имени²⁷. И если нет возникновения, то не может быть ни тела, ни имени.

Далее. Если нет прекращения, то нельзя утверждать: «Есть самосущее». Если нет возникновения, то не доказано: «Есть самосущее».

Прекращения нет по причине пустоты (*шуньята*) самосущего, и возникновения нет по причине пустоты самосущего.

Ещё один метод.

Из-за отсутствия прекращения нет уничтожения, из-за отсутствия возникновения нет вечного, из-за отсутствия возникновения нет множественности, из-за отсутствия прекращения нет единственности, из-за отсутствия возникновения нет прибытия, из-за отсутствия прекращения нет убытия.

Далее. По причине того, что не установлено ни возникновение, ни прекращение, все остальные [понятия] точно так же не установлены.

Ещё одно соображение.

Поскольку это возникло в зависимости от того и поскольку [между ними] нет ни единственности (тождественности), ни множественности, поэтому существует тройкая невозможность возникновения и поэтому возникновения нет. Потому из-за отсутствия возникновения нет прибытия, а если нет прибытия, то нет и убытия.

Ещё одно суждение. Поскольку это возникло в зависимости от того и поскольку это не то же самое (не тождественное), постольку нет вечности, а поскольку нет и другого, постольку нет уничтожения.

Ещё одно суждение. Поскольку это возникло в зависимости от того и поскольку это не то же самое (не тождественное), постольку нет единственности, а поскольку нет и другого, постольку нет множественности.

Здесь ещё одно суждение. Поскольку это возникло в зависимости от того, то у него нет самосущего, и из-за того, что самосущее не установлено, у него нет возникновения. По причине отсутствия возникновения нет ни единственности, ни множественности. По причине отсутствия возникновения нет ни прибытия, ни убытия.

Следующее суждение. Поскольку это возникло в зависимости от того, то у него нет самосущего и оно не установлено, у него не должно быть влечения ни к прекращению и прочему, ни ко всем понятиям.

Далее. Здесь первые четыре высказывания, начиная с «нет прекращения» и кончая «нет вечности», суть положения, соответствующие содержанию собственного учения (*свацастра*). Остальные будут рассматриваться ниже, как и основные положения других школ.

Согласно *санхье*, причина (*карана*) и следствие (*карья*) едины (тождественны), чтобы опровергнуть это, сказано: «Нет единственности (тождества)».

Согласно *вайшешике*, причина и следствие различны, чтобы опровергнуть это, сказано: «Нет множественности (различия)».

Согласно обеим школам, существующим вещам (*бхава*) присущи многие виды действий, кои могут быть собраны в понятии «движение», чтобы опровергнуть это, сказано: «Нет ни прибытия, ни убытия».

Возражение:

Когда отсутствует объект, тогда ведь не возникают никоим образом такие понятия, как «прекращение» и прочее. Если таковой объект есть, то соответственно и возникают такие понятия, как «прекращение» и прочее.

Ответ:

Если бы строго устанавливалось обозначение и обозначаемое, то так же строго бы устанавливались и понятия «прекращение» и прочие. Но это неприемлемо. Почему же? Потому что тогда обозначение и обозначаемое устанавливались бы либо как тождественность²⁸, либо как нетождественность. Но эти два суждения неприемлемы.

Почему? Если бы у обоих — обозначения и обозначаемого — было тождество, тогда что есть обозначение, то же самое есть и обозначаемое. Если бы было возможно такое тождество, то, произнося слово «огонь», обжигался бы рот²⁹, но этого не происходит.

Далее. Здесь [в этом мире] всеми способами словоупотребление устанавливается благодаря различию между деятелем и деянием, поэтому они оба нетождественны. Следовательно, обозначение — это одно, а обозначаемое — это другое; здесь должно быть различие. Но в силу отсутствия причинной связи у этих двух это не представляется возможным. Обозначаемое существует только вместе с обозначением. Нельзя установить обозначаемое без обозначения, а обозначение без обозначаемого. Поскольку это обозначение является связанным (обусловленным) с обозначаемым, постольку у этих двух нет различия.

Поскольку у этих двух — обозначения и обозначаемого — нельзя установить ни тождественности, ни различия, постольку не установлены понятия «прекращение» и т.д., а также другие.

Далее. Если сослаться на Слово (*агама*)³⁰, то, согласно сутре, «обозначение (*санджня*) подобно миражу»³¹. Если есть сходство с миражом, то это свидетельствует об ошибке. Что ошибочно, то неистинно. Что неистинно, то из-за вымышленности обозначения ущербно (расколото), и нельзя установить его истинность». Поэтому соответственно свидетельству Слова оба — обозначение и обозначаемое — не установлены. Если же эти оба не установлены, то не установлены и вымышленные понятия — «прекращение» и т.д.

Отсюда следует, что прекращения нет. Какие же ещё [нужны доказательства], если это не наблюдается в мире. В нём существующие вещи (*бхава*) видятся как не прекращаемые³². К примеру, в течение первого вселенского периода (*кальпа*)³³ некоторые существа не отделяли от [шелухи] рис-самосейку³⁴ и прочее, [затем] они отказались так поступать, и наступили нынешние времена, когда они потеряли [возможность иметь] рис-самосейку и прочее³⁵. Следовательно, прекращения нет в силу очевидности этого³⁶.

Возражение:

Но ведь есть же возникновение?

Ответ:

Возникновения нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Так в мире существующие вещи выглядят не имеющими возникновения. Например, если в начале вселенского периода (*кальпа*) не существовало бы никакого зерна риса и прочего, то и теперь рису и т.п. неоткуда было бы взяться. Вот если бы зёрен риса и т.п. не было бы, а в нынешние времена рис и т.п. появились бы, тогда было бы справедливым высказывание: «Возникновение есть». Но они не появились, следовательно, очевидно, что возникновения нет.

Возражение:

Но ведь есть же уничтожение?

Ответ:

Уничтожения нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Так в мире существующие вещи выглядят лишёнными уничтожения. Видно, что из рисового семени появляется росток и т.д. Если бы он был уничтожаемым, то его появление не воспринималось бы³⁷. В силу невосприятия возникновения уничтожения нет.

Возражение:

Но ведь есть же состояние вечности?

Ответ.

Вечности нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Известно, что «в мире существующие вещи не могут возникать, дабы пребывать вечно». Не видно ведь, чтобы сохранялось во времени [вечно] рисовое семя и его росток. Поскольку со временем семя изменяется в росток, постольку нет состояния вечности. Подобно рисовому семени должно рассматривать все вещи.

Возражение:

Но ведь есть же единственность вещей?

Ответ.

Единственности нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Ибо в мире у существующих вещей не наблюдается единственности. Здесь рисовое семя не является ростком. Если [допустить] единственность, то не существовало бы различия между неодинаковыми словами «семя» и «росток». Поэтому по причине различия неодинаковых слов единственности нет. Следовательно, единственность не существует.

Возражение.

Если единственность не допускается, значит, существующие вещи множественны.

Ответ.

Множественности нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Здесь в мире у существующих вещей не наблюдается множественности. Здесь видятся только «рисовое зерно», «рисовое растение», «листок рисового растения». Таким образом, если допустить множественность, то тогда «рисовое зерно», «рисовое растение», «листок рисового растения» [будут обозначать] именно конечный результат. Как же тогда говорить: «зерно кодравы»³⁸, «растение кодравы», «листок растения кодравы»? Поскольку этого не случается (т.е. так говорить можно), постольку нет множественности³⁹.

Возражение:

Разве не существует прибытия?

Ответ.

Прибытия нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Здесь в мире существующие вещи не видятся как некие прибывающие. Откуда-то взявшийся рисовый росток не вырастает из рисового семени. Если бы росток появился из какого-то друго-

го места, тогда бы его прибытие (прорастание) из семени было бы видимо так же, как прибытие птицы на дерево⁴⁰. Поскольку такого не наблюдается, постольку прибытия нет.

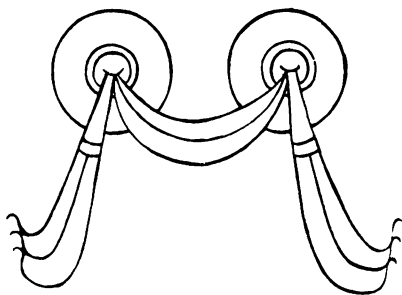
Возражение:

Есть ли убытие?

Ответ:

Убытия нет. Почему? По причине того, что именно таким воспринимается мир. Здесь в мире существующие вещи не видятся как некие убывающие. Не видно, чтобы семя убывало из-за появления рисового ростка. Если бы существовало убытие, тогда оно наблюдалось бы, как исчезновение змеи [в норе] горы⁴¹. Но этого не наблюдается, поэтому убытия нет.

Таким образом, неприемлемы такие [понятия], как «прекращение» и другие, что и было показано здесь.



[Первая глава]
*Исследование
условий причинности*
Pratyaya-parikṣā
(тиб. rkyen brtag pa)

Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 39], в кит. версии автокомментария Нагарджуны название первой главы может быть транслитерировано на санскрит *hetu-pratyaya-parikṣā*, т.е. «Исследование причин и условий». Главная тема — обусловленность законов причинности, процесс происхождения даже единичной *дхармо*-частицы потока сознания и само её существование сложен и многосторонен, как считали философы Малой колесницы, прежде всего сарвастивадины. Нагарджуна находит своё решение проблемы.

Возражение:

Почему же невозможно возникновение другого?

Ответ:

1

Неверно, что когда-либо, где-либо

И какие-либо существования¹ могут возникать

Из самих себя, от другого [существования],

От обоих [существований] или беспричинно.

«Не из самих себя» — это именно не из себя самого. «Не от другого [существования]» — означает только то, что [нечто не появляется]

из другой сущности. «Не от обоих [существований]» — это именно не из себя самого и не из другого. «Не беспричинно» — не из-за отсутствия причины. «Существования» — это дхармо-частицы. Слово «существование» является общеупотребительным во всех школах небуддийских мыслителей². «Какие-либо» — это любые существования. «Где-либо» [означает, что действие] происходит в какое-то время и в каком-то месте. «Они могут возникать» — они возникают, они происходят, они появляются. «Когда-либо» — это слово значит «когда-нибудь». «Неверно» — [равнозначно тому, что такое] невозможно. Поскольку в силу данных четырёх последовательных [суждений] происхождение таких существований (дхармо-частиц) становится неприемлемым, постольку в [Вводных строфах] приводятся опровергающие предложения, начиная с «нет прекращения»³.

Возражение:

Посредством каких-то четырёх последовательных суждений Вами утверждается отсутствие возникновения у всех существований (дхармо-частиц). Так благодаря какому же разумному доводу и как может быть достигнуто то, что они не возникают?

Ответ:

2

Однако неверно и то,

Что среди необходимых условий причинности и прочего
Имеется также самосущее существований.

Если же нет самосущего, то не может быть и иносущего⁴.

«Существования» — это дхармо-частицы. «Самосущее» — своя собственная сущность. Что самосущее является именно своей собственной сущностью, таково восприятие, смысл [этого понятия]. «Среди необходимых условий причинности и прочего» следует понимать как среди побудительной причины и прочего. Согласно другим небуддийским мыслителям, «среди прочего» имеет то же значение в сложном словосочетании, как и в толковании понятия «все условия». «Неверно» означает отрицание или буквально то, что прежнее учение о причинности не соответствует действительности. «Самосущее» означает свою собственную сущность. «Если же нет» означает, что того нет в действительности. «Иносущее» — это другое существование, иносущее не воспринимается как своя собственная сущность. «То не может быть и» означает, что того тоже нет в действительности. Поскольку самосущее существований не пребывает среди необходимых условий причинности и проче-

го, постольку неразумно считать, что существования возникают сами по себе, самостоятельно. Поскольку нет ни самосущего, ни иносущего, постольку неразумно считать, что существования возникают от другой [причины]. В силу отсутствия и самосущего, и иносущего неразумно считать, что существования возникают от этих двух [причин].

Единственное оставшееся предположение, что нечто происходит беспричинно, не является достойным [философской точки зрения], потому что тогда вообще неразумно считать, что существования имеют происхождение.

Возражение:

И относительно этого знатоки Высшего Закона [абхидхармисты] говорят [следующее]:

3

[Они называют] четыре необходимых условия причинности — Это (а) действующая причина⁵, (б) опора как условие⁶, (в) Предшествующее состояние как условие⁷, а также (г) Преобладающее влияние⁸. Пятого условия нет.

*Такого рода учения излагаются теми создателями трактатов. Поскольку эти условия причинности называются во всех тех [трактатах] и по сути четвёрки условий достаточно, постольку пятого условия причинности нет. Обобщённо четыре условия причинности объясняются так. Действующая причина имеет смысл создания (творения, произведения, *utpādana*, тиб. *bskyed pa*), опора как условие имеет смысл основания (*āśraya*, тиб. *rten*), предшествующее состояние как условие имеет смысл непосредственного [мгновения] следования (*ānantarya*, тиб. *bar du ta chod pa*), преобладающее влияние имеет смысл главного влияния (*adhikāra*, тиб. *dbang byed pa*). Благодаря этим четырём условиям существования происходит и производят действие. Перечисленные термины касаются причинности⁹.*

Ответ:

4

Самому действию¹⁰ внутренне не присуще условие.

Неверно, что действию внутренне не присуще условие,

Или условиям внутренне не присуще действие,

Или им внутренне присуще действие.

Итак, вы считаете, что действие (деятельность) существующих вещей происходит благодаря четырём условиям причинности. Но принимается ли во внимание следующее: присущи ли условия действию

или они не присущи ему? Будь то истинно одно предположение или второе, в отношении условий они оба неверны из-за бессмысленности (бесцельности). Может быть, вы предполагаете, что условиям внутренне присуще действие (деятельность)? Будь то условия реально существующими или несуществующими, в обоих случаях [предполагать присущность условиям] действия (деятельности) неверно. Присущность действия — это подобно либо сгоревшему, либо несгоревшему. Поэтому высказывание «действие (деятельность) существующих вещей происходит благодаря четырём условиям причинности» не является достоверным. Далее.

5

[Полагают, что] условия причинности таковы, потому
Что [существования] возникают во взаимозависимости¹¹.

Эти существования возникают во взаимозависимости. Поэтому-то и называются те условиями причинности. Здесь скажем так:

Поскольку же [случается и так, что] эти [существования]
не возникают,
Постольку нет и никаких условий. Как же быть?

Поскольку бывает, что существования не возникают, постольку тогда нет и никаких условий причинности. Как же быть? Ведь это подобно разрушению и неразрушению [одновременно]. Далее.

6

Итак, относительно необходимого условия [возникновения
любого существования]

Неверно заключать, что его нет или что оно есть.

Существование либо имеет условие, либо не имеет его; такие две стороны [противоречия] подобны [суждению]: «Либо возникновение есть, либо возникновения нет». Почему? Обычно условие неочевидно у того, что возникает.

Если существования нет, то для чего говорить об условии?

Если же существование уже есть, то причём здесь условие?

[К примеру], родиться может либо слепой, либо всезнающий [человек].

Возражение:

Поскольку в целом условия отвергнуты, то как же они будут отвергаться в каждом отдельном случае?

Ответ:

7

Если дхармо-частица возникает, то неверно, что она [либо] существует, [либо] не существует, [Либо] существует и не существует одновременно. Как же можно определить её действующую причину Именно при таком существовании¹²?

Если некая дхармо-частица возникает благодаря действующей причине, то, будучи возникшей, является ли она существующей, несуществующей или существующей и несуществующей одновременно? Но какова же может быть действующая причина у той дхармо-частицы, которая не возникает, ибо уже существует, не возникает, ибо ещё не существует, не возникает, ибо существует и не существует одновременно? Если бы было именно так, то оно не соответствовало бы действительности [понятийного определения].

Теперь скажем о противоречивости [понятия] опоры как условия.

8

Относительно существующей дхармо-частицы
Установлено, что она не имеет опоры как условия.
Значит, дхармо-частица без опоры.

Какой же смысл [вводить понятие] опоры как условия¹³?

Благодатным¹⁴ в [сутрах] «Совершенствования Мудрости»¹⁵ сказано: «Когда разъясняются 84 000 учений о дхармо-частицах, тогда все те дхармо-частицы представляются имеющими один вкус, безопорными и обособленными». Коль эти [сутры] наставляют об отсутствии опоры, то какой же смысл [вводить понятие] опоры как условия? Следовательно, опора как условие недостоверна, подобно пространству (акаша, которое без опоры)¹⁶.

Теперь скажем о противоречивости [понятия] предшествующего состояния как условия.

9

Если же дхармо-частицы не имеют возникновения,
То нельзя установить и их прекращение.
Нет нужды говорить и о предшествующем состоянии
Как условия, ибо что же это за условие, если оно

прекращено?

Прекращение не установлено как в отношении дхармо-частиц, имеющих возникновение, так и в отношении дхармо-частиц, не имеющих возникновения. Поскольку же [считается, что дхармо-частицы всё-таки] имеют возникновение, постольку понятие «предшествующее состояние как условие» не является достоверным. Если есть прекращение, то учение об условиях причинности неверно. Если же [принимать] учение об условиях причинности, то [понятие] «предшествующее состояние как условие» отрицает его¹⁷.

Теперь скажем о противоречивости [понятия] преобладающего влияния как условия.

10

Поскольку существования не имеют самосущего,

Постольку их на самом деле нет.

Поэтому вовсе не является достоверным такое

[высказывание]:

«Если то существует, то и это существует».

Поскольку существования не имеют самосущего, постольку их на самом деле нет; поэтому вовсе не является достоверным такое высказывание: «Если то существует, то и это существует». Так опровергнуто [понятие] преобладающего влияния как условия¹⁸.

После этого условия причинности будем опровергать как в совокупности, так и по отдельности.

11

Неверно, что это следствие есть

В совокупности условий или в одном из них.

Как же оно возникает из условий причинности,

Если его нет в них?

Следствие не существует ни в совокупности условий, ни в одном из них по отдельности. Поскольку следствие не существует ни в совокупности условий, ни в одном из них по отдельности, постольку оно не может возникнуть из условия.

12

Если допустить, что это несуществующее следствие

Возникло благодаря тем условиям причинности,

То почему бы ему не возникнуть

И вовсе без условий?

Если допустить, что это несуществующее следствие всё-таки возникло благодаря условиям причинности, то почему бы несуществующему следствию не возникнуть и вовсе без условий?

Возражение:

Названные тобой условия причинности существуют, точно так же как и их отсутствие.

Ответ:

13

Если следствие производится условиями,

То условия не обладают самостоятельностью.

Поскольку следствие [производится]

от несамостоятельных условий,

То что же это за условие?

14

Поэтому неверно, что следствие есть производное условий,

И неверно, что оно не является таковым.

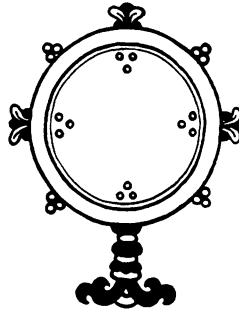
Если же следствия нет, тогда условия причинности

Наличествуют или отсутствуют¹⁹?

Коль ты выдвигаешь [тезис] о «существовании как наличии условий, так и их отсутствии», то нужно сказать следующее. Прежде ты заявил: «Следствие возникает благодаря условиям причинности». Если эту мысль рассматривать в соответствии с доводами рассудка (логики), то условия, равно как и следствие, не обладают самостоятельностью. Коль следствие [своим происхождением] обязано несамостоятельным условиям, тогда как же устанавливается то, что является условием? Ибо следствие существует как при наличии условия, так и при его отсутствии. Следствие не существует как при наличии условий, так и при их отсутствии. Очевидно, следствие, равно как и условия, лишены самосущего и подобны иллюзии.

[Так завершена]

**первая глава, названная «Исследование условий причинности»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Вторая глава]

*Исследование того,
кто уже прошёл [путь],
того, кто ещё не вышел [на него],
и того, кто движется сейчас*

Gata-agata-gamyamāna-parikṣā

(*муб. song ba dang ma song ba dang bgom pa brtag pa*)

Такое же название главы приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 53] и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 62]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 49] и М.Валлезеру [Walleser 1912: 12], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано сокращённое название ***Gata-agata-parikṣā***. Оно же приводится Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 92] и всеми остальными комментаторами и переводчиками. Однако К.Инада детально показал, что в кит. версии Кумарадживы приведено как раз полное название ***Gata-agata-gamyamāna-parikṣā*** [Inada 1970: 43]. Замечу также, что существует два известных мне русских перевода санскритских строф второй главы: 1) И.М.Кутасовой [Антология 1969: 155–157] и А.В.Парибка с комментарием Чандракирти [Чандракирти 1999: 10–15]. Кроме того, имеется неполный перевод, записанный «в виде ряда логически построенных предложений», вкупе с анализом содержания [Топоров 1979: 142–145]. Следует отметить, что комментарии к строфам из «Мадхьямака-шастры» и «Акутобхайи» практически идентичны во второй главе [Huntington 1986: 50], в то время как комментарий Чандракирти существенно отличен от них (ср., например, перевод [Sprung 1979: 76–90]). И последнее: при переводе второй главы «Акутобхайи» (в отличие от Вводных строф и первой главы), мне кажется, необходимо приводить ти-

бетские оригинальные термины наряду с санскритскими транслитерациями, поскольку здесь Нагарджуна использует не столько известную философскую, сколько обиходную терминологию.

«Глава посвящена критике и деконструкции категории движения через пространство во времени» [Ruegg 1981: 10]. Эта глава часто анализируется европейскими учёными, которые в дополнение к «концептуальным» интерпретациям прибегают даже к «математическим» и сопоставляют результаты исследования движения Нагарджуны с апориями Зенона из Элеи (см., например [Siderits, O'Brien 1976]). Анализ логической структуры главы тоже популярен среди нагарджуноведов, в том числе восточных [Tachikawa 1997: 51–60].

Занимаясь махаянской «Акшьямати-нирдеша-сутрой», Алекс Вейман нашёл, что именно в ней излагается буддийское учение о движении, которое продолжал развивать Нагарджуна. В сутре бодхисаттва Акшьямати отвечает на вопрос Щарадватипутры (Щарипутры) — одного из главных учеников Шакьямуни: «Откуда ты пришёл?» Акшьямати дал пространный ответ, основанный на идее (*санджня*) взаимосвязанного рассмотрения двух понятий — «прихода» и «ухода». В этом рассмотрении можно выделить десять аспектов. «(1) „Приход“ является термином для присоединения. „Уход“ есть термин для отсоединения от этого места. Где нет ни термина соединения, ни термина отсоединения от этого места, там нет ни прихода, ни ухода. Не-приход, не-уход являются „уходом“ благородных. (2) „Приход“ есть свойство природы деяния (карма). „Уход“ есть прекращение свойства природы деяния. Где нет ни свойства природы деяния, ни прекращения свойства природы деяния в этом месте, там нет ни прихода, ни ухода. Не-приход, не-уход являются „уходом“ благородных. (3) „Приход“ есть свойство ревностного стремления (*пранидхана*). „Уход“ есть прекращение свойства ревностного стремления. Где нет ни свойства ревностного стремления, ни прекращения свойства ревностного стремления в этом месте, там нет ни прихода, ни ухода. Не-приход, не-уход являются „уходом“ благородных. Все остальные аспекты излагаются по приведённому образцу. Так, „приход“ и „уход“ являются соответственно (4) свойствами происхождения (*утпада*) и прекращения (*ниродха*), (5) свойствами пути к мирскому знанию (*виджняпти*) и Пути к освобождению (*вимокша*), (6) сферой (*вишья*) прихода и сферой ухода, (7) свойством условий (*прагья*) и прекращением свойства, (8) свойством взаимозависимого происхождения и прекращением этого свойства, (9) свойством происхождения из причины (*хету*) и прекращением этого свойства, (10) условными звуками, буквами, знаками и опытом переживания (*париджняна*) условных звуков, букв, знаков» [Wayman 1997: 296–297].

По мнению американского учёного, выражение «„уход“ благородных» означает «независимость от места», и в буддийской догматике возможность такого «ухода» приписывается «Телу, сотворённому умом» (*маномайя-кайя* — ссылка на «Махавасту», I, 339), которое, где бы оно ни желало быть, там оно и есть; оно «должно быть независимо от туда и сюда» [там же: 299]. Кроме учёта этой религиозно-канонической подоплёки со-

держания второй главы ММК А.Вейман также настаивает на возможности перевода пассивного залога глагола *gamuāte* не только в форме каузально-го пассива, но и в рефлексивной форме, чему приводит многочисленные примеры из санскритских грамматик и текстов. По его убеждению, признание рефлексивной интерпретации глагола в определённых местах главы действительно опровергает общепринятую теорию о том, что Нагарджуна отрицал движение. «В действительности же Нагарджуна отрицал реалистическое понятие горизонтального движения... Реалист настаивает, что идущий начинает идти в некотором месте, а в каждый следующий момент времени он вновь в некотором месте дороги». Реалист — это Щарадвати-путра, который хотел бы говорить в обыденных терминах о путешественнике на дороге. Согласно же Великой колеснице и способу высказываний Акшаямати, «путь „ухода“ благородных выражается через не-приход и не-уход в реалистическом смысле терминов „где“ и „в этом месте“» [там же: 300–304].

Возражение:

Но ведь в этом мире (здесь) собственное действие (крийя, тиб. bya ba) того, кто прошёл, описывается как состояние в трёх временах. Если состояние в трёх временах установить в качестве самостоятельного источника познания (прамана, тиб. tshad ma), то можно рассматривать по отдельности [состояния] того, кто уже прошёл (гата, тиб. song ba), того, кто ещё не вышел (агата, тиб. ma song ba), и того, кто движется сейчас (гамьямана, тиб. bgom pa). С помощью этого [источника познания] можно было бы обосновать [понятие] действия.

Ответ:

1

Не является идущим тот, кто уже прошёл.

Точно так же не является идущим тот, кто ещё не вышел.

Если же исключить того, кто уже прошёл, и того,

кто ещё не вышел,

То не является идущим и тот, кто сейчас движется¹.

Конечно, в том, кто уже прошёл, нет движения (гамана, тиб. 'gro ba)², так как оно уже прошло. Будет неправильным устанавливать действие там, где оно прекратилось. Опять-таки в том, кто ещё не вышел, тоже нет движения из-за отсутствия [самого] путешествия (гати, тиб. 'gro ba). Нет движения и в том, кто сейчас движется, ибо если исключить того, кто уже прошёл, и того, кто ещё не вышел, то отсутствует [понятие] того, кто сейчас движется. Это подобно [ситуации, что если есть] свет, то есть и источник света³.

Возражение:

2

*Поскольку путе-шествию свойственно продвижение,
Постольку оно есть в движущемся сейчас,
Но продвижения нет ни в уже прошедшем,
Ни в ещё не вышедшем. Значит,
Путе-шествие свойственно тому, кто сейчас движется.*

Когда в этом мире становится очевидным продвижение, тогда есть шествие по пути (гати). И поскольку это путе-шествие с продвижением становится очевидным по отношению к тому, кто сейчас движется, постольку же оно неочевидно для того, кто уже прошёл, и для того, кто ещё не вышел. Следовательно, шествие по пути свойственно тому, кто сейчас движется.

Ответ:

3

Разве может быть достоверно установлено
Движение того, кто движется сейчас?
Ведь никоим образом правильно не установлено,
Как без движения [пребывает] движущийся сейчас⁴.

В этом мире движение движущегося сейчас не установлено. Почему же? Да потому, что не установлено, как пребывает без движения тот, кто движется сейчас. Это подобно [ситуации] с сыном бесплодной женщины. Далее.

4

Тот, кто считает, что движение присуще
Движущемуся сейчас, должен признавать [в угоду логике],
Что движущимся сейчас [называется] и тот,
кто без путе-шествия.

Однако движущийся сейчас [всё время] движется.

Здесь, согласно некоему мнению, считается, что существует движение движущегося сейчас, но тогда следует признать, что тот, кто сейчас движется, [остаётся таковым] и не шествуя по пути. Смысл и значение последнего суждения [состоит в том, чтобы соблюсти] самостоятельность [понятия «движение»]. Зачем? Если признаётся тот, кто движется сейчас, то здесь к этому слову (гамьямана) [образуется] привязанность. Но это как раз и нежелательно. Поэтому сказанное, что «шествие по пути свойственно тому, кто сейчас движется», не является достоверным, оно подобно хромоногому. Далее.

5

Если [признать, что] движение присуще движущемуся
сейчас,

То надо признать и двойственность движения:

Тот, кто сейчас движется, и то,

Что является собственно движением⁵.

Здесь из-за признания того, что движение присуще движущемуся сейчас, имеет место вынужденное предположение о двух движениях. Каких именно? Движение, осуществляющее действие «движущегося сейчас», и собственно движение. Далее.

6

Если вынужденно признаются два движения,

Следовательно, признаются и двое идущих.

Ибо без идущего не является

Достоверным и само движение.

Если вынужденно предполагается двойственность движения, то отсюда следует и необходимость двух идущих. Каких именно? Без идущего не является достоверным и само движение. Итак, из-за двойственности движения вытекает предположение о двух идущих, а это как раз и нежелательно. Отсюда суждение «шествие по пути свойственно тому, кто сейчас движется» неверно, оно подобно [суждению] «отрезанная голова».

Возражение:

Да, без идущего движение не является достоверным. Именно поэтому движение зависит от состояния идущего, который пребывает в трёх временах.

Ответ:

7

Если без идущего

Движение не является достоверным,

То что же будет с идущим,

Когда движение прекратится?

Если без идущего движение не является достоверным, то что же будет с идущим, когда движение прекратится? Поэтому неверно сказать, что оно «зависит от состояния идущего, ограниченно пребывающего в трёх временах». Далее.

8

Идущий не идёт,
Точно так же и не идущий не идёт.
Разве идёт некий третий,
Отличающийся от идущего и не идущего?

Предполагается, что либо идёт идущий, либо идёт не идущий, либо идёт некто третий, отличающийся от тех двух. Поскольку идущий не идёт в силу несуществования движения, по той же причине не идущий не идёт; и некий третий не идёт, так как его нет. Ибо предполагается, что есть либо идущий, либо не идущий. Но в обоих этих случаях движение недостоверно. Поэтому такое предположение неверно. Далее.

9

[Говорят:] «Идущий идёт».
Разве это установлено?
Ибо без движения
Идущий не является достоверным.

«Идущий идёт» — такое устойчивое выражение не является установленным [доводом]. Почему же? В силу того, что не может быть достоверным идущий [в состоянии] без движения. Далее.

10

Кто вынужден выдвинуть положение (тезис):
«Идущий идёт», тот допускает,
Что идущий [является таковым] и без движения.
Он хочет, чтобы движение было присуще идущему.

Кто вынужден выдвинуть положение (тезис): «Идущий идёт», — тот невольно допускает, что идущий [является таковым] и без движения. Почему же? Потому что он хочет, чтобы движение было присуще идущему. Далее.

11

Если всё-таки [согласиться с тем, что]
«Идущий идёт», то следует допустить два движения:
[Одно], благодаря которому говорят⁶: «Идущий есть»,
[Второе] же — когда идущий идёт.

Кто говорит: «Идущий идёт», — тот допускает в этом суждении два движения. Почему же? [Одно] — это то, благодаря которому становится ясно, что «идущий есть». [Второе] — когда идущий идёт и он продолжает идти. Но это нежелательно. Поэтому неправильно гово-

рять: «Состояние идущего, который пребывает в трёх временах» (см. выше, Возражения к строфе 6. — В.А.), подобно сыну бесплодной женщины⁷. Поэтому ход рассуждения должен быть таков:

12

Движение не начинается в том, кто уже прошёл,
Движение не начинается в том, кто ещё не вышел,
Движение не начинается в том, кто движется сейчас.
Где же оно начинается?

Далее.

13

Прежде начала движения его нет
Ни в том, кто движется сейчас, ни в том, кто уже прошёл.
Как же начинается движение?
О каком движении [можно говорить] в отношении того,
кто ещё не вышел?

14

Кто такие: тот, кто уже прошёл,
Тот, кто движется сейчас, и тот, кто ещё не вышел,
Если нигде не видно
Начала движения⁸?

Прежде начала движения его нет. Где же начинается движение? В том, кто движется сейчас, его нет, как и в том, кто уже прошёл (путь). Если кто-то подумает, что движение начинается в том, кто ещё не вышел (в путь), то эта мысль неразумна. Почему? Потому что того, кто ещё не вышел, просто нет. Разве может начало движения [оказаться] в том, кто ещё не вышел? Следовательно, начало движения отсутствует повсюду. Что же тогда означают три придуманных понятия относительно того, что [якобы] существуют «тот, кто уже прошёл», «тот, кто ещё не вышел» и «тот, кто движется сейчас», которые различаются для того, чтобы различаться? Это похоже всего лишь на различные мысли [ума, а не на реалии бытия].

Возражение:

Сказано ведь: «Идущий делает остановки».

Ответ:

15

Идущий не стоит, как никоим образом
Не стоит и не идущий.

Помимо идущего и не идущего
Разве стоит какой-то третий?

Не стоят ни идущий, ни не идущий, ни некий третий, отличающийся от первых двух. [Суждение обосновано.] Идущий не стоит, потому что его сущность — быть в движении. Не идущий не стоит, потому что он не шествует по пути. Поскольку стояние есть противоположность движению, постольку некий третий, отличающийся от первых двух, не стоит, ибо его вообще не может быть. О том, кто стоит, можно думать только как об идущем или не идущем. В силу противоречивости этих двух [понятий] высказывание: «Идущий делает остановки» — недостоверно. Это подобно кунжутному маслу из песка (т.е. нелепо). Далее.

16

Каким же образом можно обосновать
[Высказывание]: «Идущий стоит»?
Никоим образом не является достоверным
[Существование] идущего без движения.

Если «идущий стоит», то это не является достоверным. Почему? Ибо при отсутствии движения не может быть никакого идущего. Это высказывание подобно высказыванию: «В силу существования мельчайших частичек (*параману*, тиб. *rdul phra rab*)» (т.е. абсурдно). Далее.

17

Он (идущий) не стоит, будучи движущимся сейчас,
Не стоит, будучи тем, кто уже прошёл,
И не стоит, будучи тем, кто ещё не вышел.

Здесь идущий не стоит, будучи движущимся сейчас, либо будучи тем, кто уже прошёл, либо тем, кто ещё не вышел. Он не стоит на основании [анализа] этих трёх понятий. Почему? Потому, что стояние (*стхити*, тиб. *sdod pa*) достоверно не устанавливается на основании [анализа] этих трёх понятий. Поэтому неверно высказывание: «Идущий делает остановки». Это равносильно [тому, если поведать] о смерти сына бесплодной женщины.

Для путе-шествия равное значение имеют движение,
его начало и его прекращение⁹.

Когда тщательно рассмотрено путе-шествие (продвижение по пути), тогда для путе-шествия равное значение имеют действие

и его прекращение. Если идущий и движение являются одним и тем же или тем же самым, то нет различия [между ними]. [Спросите] почему? Отвечаем:

18

Неправильно утверждать:

«Движение и идущий суть одно и то же».

Неправильно утверждать:

«Идущий отличен от движения».

Возражение:

В чём ошибка высказываний?

Ответ:

19

Если бы движение и идущий были бы

Одним и тем же,

То из этого вынужденно следовала бы

Тождественность деятеля и деяния.

20

Если же представить,

Что идущий отличен от шествия по пути,

То тогда имели бы движение без идущего

И идущего без движения.

21

Если нельзя доказать

Ни тождественность тех двух,

Ни их различие, то что же можно доказать

В отношении тех двух¹⁰?

Это подобно [ситуации] с отцом и сыном (ср. [Андронов 2000а: 296]). Далее. Движение не соответствует действительности, поэтому и идущий недоказуем. Почему? Отвечаем:

22

Тот, кого называют¹¹ «идущим» из-за шествия по пути,

Тот не проходит это путе-шествие,

Ибо его (идущего) не существует до путе-шествия.

Кто же идёт и куда идёт?

Есть путе-шествие, благодаря которому идущий становится очевидным, характеризуется, воспринимается, и именно этим шествием по пути идущий не идёт. Почему? Потому, что идущего нет до путе-шествия. Так, например, не идёт всякий мужчина или женщина в любую деревню или любой город. Далее.

23

Тот, кого называют «идушим» из-за путе-шествия,
Тот не идёт и другим [путе-шествием],
Ибо не установлено, что существуют два путе-шествия,
Поскольку [говорилось], что он идёт в единственном лице.

Поскольку есть путе-шествие, благодаря которому идущий становится очевидным, характеризуется, воспринимается, постольку идущий не идёт неким другим путе-шествием. Почему? Потому, что не установлено, как в двух путе-шествиях пребывает единственный идущий. Это всё равно что у единственного семени быть двум росткам. Далее.

24

Реально существующий идущий не идёт
Посредством трёх видов движения.
Реально несуществующий идущий не идёт
Посредством трёх видов движения.

25

Реально существующий и [одновременно]
несуществующий идущий
Не идёт посредством трёх видов движения,
поэтому нет ни путе-шествия,
Ни идущего, ни движения, в котором должно пребывать.

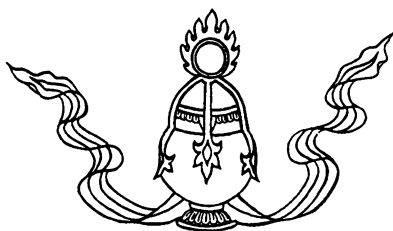
Это подобно миражу в пустыне. «Реально существующий» означает установленный независимо. «Движение» имеет значение состояния, в котором должен пребывать идущий. «Три вида» — под этим понимаются тот, кто уже прошёл, тот, кто ещё не вышел, и тот, кто движется сейчас. «Тот, кто ещё не вышел» понимается как отрицание того, кто уже прошёл. «Реально несуществующий» означает «того, кого нет». Остальные термины объяснялись ранее. «Реально существующий и [одновременно] несуществующий» объяснялись ранее, как два отдельных термина состояний существования. Остальные термины объяснялись ранее. «Поэтому» значит вывод. Поскольку обсуждаемое

не доказано, постольку нет этой троицы: ни путешествия, ни идущего, ни движения, в котором должно пребывать. Это подобно кругу летящей головешки¹².

[Так завершена]

вторая глава, названная

**«Исследование того, кто уже прошёл [путь],
того, кто ещё не вышел [на него], и того, кто движется сейчас»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Третья глава]
*Исследование
опор восприятия*
Āyatana-parikṣā
(тиб. skye mched brtag pa)

Такое же название главы в колофоне приводят Буддхапалита [Bud-dhapalita 1913–1914: 63] и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 75]. М.Валлезер перевёл это название «Die Sinnesgebiete (āyatana)» [Walle-ser 1911: 22], т.е. «Области органов чувств», или «Чувственные сферы». Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 52], в кит. версии «Мадхьяма-ка-шастры» дано название, которое на санскрит транслитерируется *ṣaḍ-indriya-parikṣā* («Исследование шести органов чувств», о них см. ДС, XXIV, 1–6, XXV, 1–6, XXXIII [Андросов 2000а: 491–492, 503]), без объяснений переведённое М.Валлезером «Die Sinne» [Walleser 1912: 20]. Чандракирти третью главу своего комментария назвал *Cakṣur-ādi-indriya-parikṣā* («Исследование зрения и остальных органов чувств») [Prasannapada 1903–1913: 113]. Справедливости ради стоит отметить, что в строфах главы действительно не упоминается термин *аятана*, а речь идёт о шести *индриях* и соответствующих им объектах восприятия. Очевидно, что в контексте полемической задачи Нагарджуны — критики абхидхармистов — нюансы различия терминов не представлялись существенными. Но в теории восприятия оппонентов мадхьямики различия существуют, причём учение об *индриях* было значительно развито по сравнению с ранним буддийским учением об *аятанах* (см. об этом [Васубандху 1998: 338–362, 430–453]). Что касается сравнения комментариев «Мадхьямака-шастры» и «Акутобхайи», то они почти одинаковы [Huntington 1986: 52].

Возражение:

1

Зрение, слух, обоняние, вкус, осязание

И ум — таковы шесть органов чувств

(способностей восприятия).

Каждому из них соответствует сфера восприятия,

[Например, зрению] — видимое и т.д.

Существуют шесть органов чувств (способностей восприятия) — это зрение, слух и прочее. У этих шести органов чувств существуют соответствующие сферы восприятия, как то видимое и т.д. Благодаря тому что зрение воспринимает цвет и форму (рупа, тиб. gzugs), глаз [видит], а в силу восприятия дхармо-частиц — ум [мыслит].

Ответ:

2

Однако это же зрение не воспринимает

Самое себя, собственную самость (*атман*).

Каким же образом зрение, которое не воспринимает

Собственную самость, будет воспринимать нечто иное¹?

Каково значение слов: «Зрение не воспринимает самое себя, собственную самость»? Здесь так сказано, потому что зрение не воспринимает самость. Коль оно не воспринимает свою собственную самость, то как же оно воспримет нечто иное? Поэтому, хотя [говорят] «глаз видит», однако это не является достоверным. Это подобно рождению слепого [человека].

Возражение:

Да, глаз не видит свою собственную самость, тем не менее он зрит иное. Например, огонь не жжёт собственную самость, но он сжигает иное.

Ответ:

3

Приведённого примера с огнём недостаточно,

Чтобы доказать [наличие] зрения. [Напротив],

Этот [пример] вместе со зрением опровергается так же,

как и

Тот, кто сейчас движется, тот, кто уже прошёл, и тот,

кто ещё не вышел.

Если доказывать [наличие] зрения, то приведённый пример с огнём не подходит, не годится, не соответствует — таков смысл [сказанного]. «Этот [пример] вместе со зрением опровергается» — это значит, что огонь в качестве примера вместе со зрением отклоняется, отбрасывается. Таков смысл. Почему же так? Из-за того, кто уже прошёл, того, кто ещё не вышел [на него], и того, кто движется сейчас (см. предыдущую главу). Это аналогично тому, что не было установлено собственно действие продвижения по пути (путешествия) для тех, кто уже прошёл, кто ещё не выходил и кто движется сейчас, точно так же не установлено собственно действие горения в том, что сгорело, что не горело, и в том, что горит сейчас. Точно так же не установлено собственно действие зрения у того, кто видел, кто не видел, и у того, кто смотрит сейчас. Далее.

4

Когда нет никакого зрения,
Тогда не существует и видящего сейчас.
Значит, разве достоверно утверждение:
«Зрение способно видеть»?

Когда нет никакого зрения, ведь нет и видящего, тогда разве правильно утверждать такое: «Зрение способно видеть»? Они оба («зрение» и «видящий») не установлены.

5

Итак, зрение не способно видеть,
Отсутствие зрения тоже не способно видеть.
Тем не менее следует признать,
Что видящий истолковывается благодаря зрению.

Зрение не способно видеть. Почему? В силу повторения ошибки, названной раньше. Повтор ошибки состоит в следовании [суждению]: «Идущий идёт» и т.д., — в то время когда рассматривается тот, кто уже прошёл, кто ещё не вышел и кто сейчас движется. Значит, то, что сказано, является связанным [с ещё не доказанным]. Именно поэтому оно неверно. Отсутствие зрения не способно видеть. Почему? Потому, что отсутствует собственно действие зрения. Коль нет собственно действия зрения, то как же оно способно видеть? Это подобно мельчайшим частичкам (*параману*, см. выше ММК, II, 16, т.е. не видит, как и мы не видим атомы. — В.А.). Благодаря данному доказательству «видящий» объясняется познавательно. Далее.

6

Видящий не существует

Ни без зрения, ни со зрением.

Поскольку нет видящего,

Постольку разве возможны [сфера] видимого и само зрение?

Видящего вообще нет ни при отсутствии зрения, ни даже при наличии зрения. Смысл сказанного в том, что видящий не существует ни со зрением, ни без зрения. Коль нет видящего, то каковы могут быть ваши [сфера] видимого и само зрение?

7

Поскольку не существуют ни [сфера] видимого,

Ни зрение, постольку не существует и четвёрка звеньев,

Начиная с осознания. Каким же образом тогда

Будет существовать обладание²?

Если не существуют ни [сфера] видимого, ни зрение, то не может быть и той четвёрки: осознания (*виджняна*, тиб. *gnam par shes pa*), соприкосновения (*спарша*, тиб. *reg pa*), чувственного переживания (*ведана*, тиб. *tshor ba*) и желания (*тришна*, тиб. *sred pa*). Тогда как же смогут быть остальные звенья [цепи взаимозависимого происхождения], такие, как обладание (*упадана*, тиб. *len pa*)³?

8

Подобно тому как разъяснено зрение,

[Должны анализироваться] слух, обоняние, вкус,

осязание и ум.

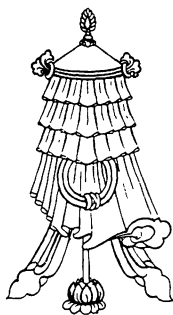
Точно так же познаются

Слушающий, [сфера] слуха и т.д.

После подробного разъяснения зрения становится ясным, как познавать слух, обоняние, вкус, осязание, ум, слушающего, [сферу] слуха и т.д. Это подобно тому, как пить горячую воду⁴.

[Так завершена]

третья глава, названная «Исследование опор восприятия»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Четвёртая глава]

Исследование групп дхармо-частиц

Skandha-parikṣā

(тиб. *phung po brtag pa*)

Такое же название главы в колофоне приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 70], Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 85] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 123]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 53], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано название, которое на санскрит транслитерируется *Pañca-skandha-parikṣā* («Исследование пяти групп дхармо-частиц», о них см. ДС, XXII, XXVI–XXXI [Андросов 2000а: 489–490, 492–502]), без объяснений переведённое М.Валлезером «Die fünf Gruppen» [Walleser 1912: 23]. Эта глава «Мадхьямака-шастры» состоит из длинных комментаторских толкований, которых нет в «Акутобхайе», хотя отдельные фрагменты последней идентичны кит. версии [Huntington 1986: 54].

В этой главе Нагарджуна обращается к понятию пустотности, а также к учению об иллюзорности — двум коренным положениям Махаяны.

Возражение:

Но ведь существуют пять групп дхармо-частиц, поскольку они изучаются согласно наставлению [Будды].

Ответ:

1

Без причины [группы] чувственного [содержания потока
сознания]

Само чувственное не воспринимается.

Но и причины появления чувственного не видно
Без самого чувственного [содержания потока сознания].

Без причины [группы] чувственного [содержания потока сознания] (*рупа*, тиб. *gzugs*) само чувственное не воспринимается. Но и причины [группы] чувственного не видно без самого чувственного [содержания потока сознания]. То же самое становится очевидным при восприятии [группы] чувственного переживания (*ведана*, тиб. *tshor ba*), [группы] знаково-понятийного содержания сознания (*санджня*, тиб. *'du shes*), [группы] сил и влияний прежних деяний (*санскара*, тиб. *'du byed*), [группы] осознания содержания чувственных данных и мышления (*виджняна*, тиб. *gnam shes*). Это подобно примеру с семенем и ростком.

Возражение:

Но ведь если без причины [группы] чувственного [содержания потока сознания] само чувственное всё-таки воспринимается, то какая же допущена ошибка логического следования?

Ответ:

2

Если [группа] чувственного [логически] допускается
при отсутствии причины чувственного,
То чувственное оказывается беспричинным.

Если восприятие [группы] чувственного [логически] допускается при отсутствии причины чувственного, то чувственное оказывается беспричинным. Тогда некто решит: «Теперь быть беспричинным предпочтительнее». По этому поводу нужно сказать:

Нигде, никак и ничто

Не существует беспричинно.

Нигде, никак и ничто не существует беспричинно. Это подобно примеру: если есть пустота, [то в ней не может быть] семени и ростка.

Возражение:

Однако допустим, что все-таки названное «чувственным» видится без причины чувственного, то какая же тогда допущена ошибка логического следования¹?

Ответ:

3

Если бы причина [группы] чувственного [содержания Потока сознания] могла бы существовать без чувственного,
То это значило бы, что у причины нет следствия.

Если бы причина [группы] чувственного [содержания потока сознания] могла бы существовать при отсутствии чувственного, то это означало бы, что у причины нет следствия. Но разве возможно такое мнение: причина не имеет следствия? Здесь нужно сказать:

Но причина не существует без следствия.

Никакая причина не существует без следствия. Это подобно тому, [что у каждого] сына есть отец. Далее.

4

Если [группа] чувственного [содержания потока сознания] действительно существует,

То причина этого чувственного не является достоверной.

Если [группа] чувственного действительно не существует,

То причина этого чувственного не является достоверной.

В обоих случаях причину [группы] чувственного [содержания потока сознания] не установить логически. Будь то чувственное действительно существует, его причину не установить логически. Будь то чувственное действительно не существует, его причину не установить логически. Это подобно примеру со сгоревшим и ещё не сгоревшим. Если кто-то думает, что [группа] чувственного [содержания потока сознания] не имеет причины, то [ему] нужно сказать:

5

Беспричинное чувственное [содержание потока сознания]

Никоим образом не является достоверным.

Беспричинное чувственное [содержание потока сознания] не установить логически нигде и никоим образом. Почему?

Потому что нельзя примысливать² ничего понятийного

К чувственному содержанию [потока сознания].

«Потому что» значит — следовательно. «К чувственному содержанию» значит — «к [группе] чувственного» (*рупа*). Поскольку при любом исследовании и рассмотрении чувственное логически не установить, постольку нельзя примысливать ничего понятийного к [группе] чувственного содержания [потока сознания], как, например, к пустому пространству. Далее.

6

Не является достоверным суждение:

«Следствие тождественно причине».

Не является достоверным суждение:
«Следствие не тождественно причине».

Если следовать логическим доводам при рассмотрении, то нельзя установить, что следствие тождественно причине. Также нельзя установить, что следствие не тождественно причине. Например, семя, росток и плод.

7

Существование дхармо-частиц из всех остальных [групп,
а именно]
Чувственного переживания, знаково-понятийного
содержания,
Сил и влияний прежних деяний, осознания чувственных
данных и
Мышления³ — [следует анализировать] тем же методом,
что и [группу] чувственного.

Равно и все остальные группы [дхармо-частиц], а именно чувственного переживания (*ведана*, тиб. *tshor ba*), знаково-понятийного содержания сознания (*санджня*, тиб. *'du shes*), сил и влияний прежних деяний (*санскара*, тиб. *'du byed*), осознания содержания чувственных данных и мышления (*читта*, тиб. *sems*) — все они должны анализироваться тем же самым методом невозможности [происхождения] следствия от причины, а также недостоверности метода понятийного познания [группы] чувственного. Это подобно примеру с золотом Чанаки (тиб. *tsa nag ka'i gser bzhin no*)⁴.

8

Если некто, опираясь [на идею] пустотности,
Принимает участие в полемике,
А его кто-то опровергает, то это всё не является
опровержением.
Оно будет равнозначно тому, что доказывается искомое
(тезис).

Когда некто, опираясь на [идею] пустотности (*шуньята*), принимает участие в полемике, а его опровергает кто-то, не опирающийся на пустотность, то всё его опровержение не является таковым, ибо он доказывает равнозначное искомому тезису (*садхья*).

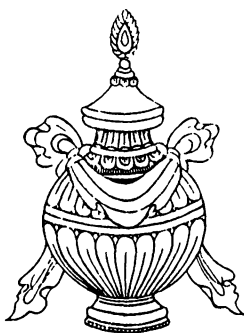
9

Если некто, опираясь [на идею] пустотности,
Даёт пояснения, а его кто-то критикует,
То всё это не является критикой.
Оно будет равнозначно тому, что доказывается искомое
(тезис).

Когда некто, опираясь на [идею] пустотности, даёт пояснения, а его критикует кто-то, не опирающийся на пустотность, то всё это не является критикой, ибо он доказывает равнозначное искомому тезису.

Две последние строфы этой главы следует рассматривать в качестве основы (сущности) для всех видов анализа, связанного с учением о пустотности. Пустотность подобна граду небесных музыкантов (или мифических певцов — *гандхарвов*)⁵.

**[Так завершена] четвёртая глава,
названная «Исследование групп дхармо-частиц»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Пятая глава]
Исследование
первостихий (первозлементов)
Dhātu-parikṣā
(тиб. khams brtag pa)

Такое же название главы в колофоне приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 79], Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 96] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 136]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 55], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано название, которое на санскрит транслитерируется ***ṣad-dhātu-parikṣā*** («Исследование шести первостихий (первозлементов)», о них см. ДС, LVIII [Андросов 2000a: 529]), без объяснений переведённое М.Валлезером «Die sechs Elemente» [Walleser 1912: 28]. Они суть земля (*prthvi* или *bhū*), вода (*āpaḥ* или *jala*), огонь (*tejas*), ветер или воздух (*vāyu* или *anila*), пространство (*ākāśaḥ*) и сознание (*viññānam*) — именно из них состоит индивидуальное существо, или особь череды рождений.

Возражение:

Но ведь существуют первостихии, поскольку они изучаются и с точки зрения признаков, и с точки зрения состояния.

Ответ:

1

Не существует никакого пространства,

Прежде чем [не появится] признак (свойство) пространства¹.

Здесь [сказано], что до [появления] признака (свойства, *лакишана*) пространства никакого пространства не существует. Если кто-то спро-

сит: «Будь оно существующим, разве тем самым допускается какая-то ошибка?» — на это предстоит ответить:

Если бы оно существовало до признака, то из этого
[Логически] вытекало бы, что ему [вообще] ничего
не свойственно.

Если бы пространство существовало прежде признака пространства, то из этого [логически] вытекало бы, что ему вообще ничего не свойственно. Если кто-то думает: «Значит, пространство существует без признака», — то ему скажем:

2

Нет нигде и никакого существования
Без признака.

Если размышлять правильно, то нет нигде и никакого существования без признака.

Если нет существования без признака,
То где же тогда должен пребывать признак?

Если нет существования без признака, то где же тогда должен пребывать признак? Это подобно кунжутному маслу из песка (т.е. нелепо). Далее. В обоих случаях признак не подходит. Как же быть?

3

У признака нет пребывания ни в том,
Что с признаком, ни в том, что без признака.
Его также нет и в чём-то другом, отличном от этих двух,
Где одновременно есть признак и нет признака.

Если у некоего объекта [исследования] имеется признак, то не установлено, что это за признак. Почему? Если признак существует, то признак обязан был возникнуть, но с какой целью? Если происхождение признака осуществлялось в самом признаке, тогда всё сводится к двойственности признаков. [Один] — это признак, посредством которого обозначается некое свойство, [второй] признак — пребывание (*правритти*, присущность).

Если у некоего объекта [исследования] нет признака, то не установлено, какой [должен быть] этот признак. Если у некоего объекта [исследования] есть признак-пребывание, то что же это за «объект [исследования]»? Вот, к примеру, имеется признак слона. [Это может быть] наличие одного хобота, нижняя губа, напоминающая раковину, голова, украшенная тремя складками, уши, похожие на качающиеся веялки, изгиб спины, подобный [натянutoму] луку. [Это может быть]

отвислое брюхо и огромное чрево, сзади [свисающий] хвост, четыре ноги, как и хобот, толстые и круглые. Разве может быть сходство со слоном, произошедшее от признака слона, быть каким-то иным, не таким, как эти названные [признаки]?

Такой же точно [подход при рассмотрении] признака коня. Это длинная морда, поднятые уши и грива, четыре однокопытные ноги и хвост близ задних ног. Разве может сходство с конём, произошедшее от признака коня, быть каким-то иным, не таким, как эти названные [признаки]?

[Итак], неверно, что вместе с признаком есть и признак-пребывание, но неверно также, что без признака есть и признак-пребывание. Неверно также, что помимо этих двух случаев с признаком и без признака возможен третий случай — признак-пребывание. Значит, при данном рассмотрении обоих случаев нет никакого признака-пребывания².

4

Если признак не является присущим,
То и обозначаемое не является достоверным.
Если обозначаемое не достоверно,
То и признака не существует.

Именно в силу обоих рассмотренных случаев бытия признака обозначаемое (*лакшья*) не является достоверным. Если обозначаемое недостоверно, то и признака не существует.

5

Поэтому обозначаемое не существует.
Никоим образом не существует и признак.
Никоим образом нет и самого существования,
Лишённого возможности и быть обозначенным,
и иметь признак.

«Поэтому» — это вывод. Поскольку ранее при рассмотрении высказанных логических доводов нигде не было установлено [понятие] обозначения, постольку обозначаемое недостоверно, а признак вообще не существует. Но ведь нет существования чего бы то ни было без этих [понятий], например кувшин и то, как он называется.

Возражение:

Но ведь если нет существования, то есть несуществование.

Ответ:

6

Если нет существования,
То каким же образом возможно быть несуществованию?

Здесь [сказано], если доказано существование, то тем самым установлено и несуществование. Но при определении значения «существования» есть несуществование. Каким же образом при несуществующем будет существовать нечто? Это подобно рогам зайца.

Возражение:

Кто эти два — существование и несуществование — познаёт и различает, тот существует.

Ответ:

Кто же различает два понятия «существование»

и «несуществование»

И кто же познаёт существование и несуществование?

Если ты существование и несуществование познаёшь и привязываешься к ним, то как же ты сможешь различать эти существование и несуществование как характеризующие тем, что «тот существует»?

7

Поэтому пространство не является ни существованием,
Ни несуществованием, ни обозначаемым, ни признаком.
Остальные пять первостихий суть такие же,
Как и пространство.

Поэтому при рассмотрении оказывается, что пространство не является ни существованием, ни несуществованием, ни обозначаемым, ни признаком. Остальные пять первостихий суть такие же, как и пространство. Далее.

8

Те, кто видят существования, будто они есть
Или их нет, являются малосведущими [людьми].
Они не видят очевидного —
Умиротворения и духовного блага.

Те, кто видит нечто существующее, как будто оно есть или его нет, те суть малосведущие люди. Они не видят очевидного — умиротворения (*упацшама*) и духовного блага (*цжива*). Это подобно тому, как родиться слепым.

[Так завершена]

пятая глава,

названная «Исследование первостихий (первозлементов)»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Шестая глава]
*Исследование
вожделения и вожделеющего*

Rāga-rakta-parikṣā
(тиб. 'dod chags dang chags pa brtag pa)

Такое же название главы в колофоне приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 87], Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 107] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 144]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 56–57], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дан точный аналог санскритского названия, кроме того, в текст кит. комментария включён и расширенный комментарий «Акутобхайи», хотя в нескольких местах приводятся различные примеры. Здесь в полемику вовлекаются философские понятия абсолютного тождества (единства) и абсолютного различия (инаковости).

Возражение:

Все дхармо-частицы существуют, потому что согласно наставлениям имеют место быть вожделение и вожделеющий¹.

Ответ:

1

Если бы вожделеющий мог быть
До вожделения и без вожделения,
То тогда вожделение зависело бы от него:
Когда есть вожделеющий, тогда было бы и вожделение.

Так, если бы вожделеющий мог быть до вожделения и без вожделения, то тогда вожделение зависело бы от него. Именно когда есть вожделеющий, то тогда бы по причине этого существовало бы и вожделение. Если некто считает, когда есть вожделение, тогда есть и вожделеющий, то здесь сказано:

2

В том случае, когда вожделеющего нет,
Что же тогда будет с вожделением?

В том случае, когда есть вожделеющий, что же тогда будет с вожделением [самим по себе]²?

Однако если вожделение есть или его нет,
Относительно вожделеющего применяется

тот же способ анализа.

Однако, если вожделеющий имеется, то либо вожделение есть, либо его нет, применяется одинаковый способ анализа (*крама*). Так же как в примере с отцом и сыном. Далее.

Если бы вожделение могло быть
До вожделеющего и без вожделеющего,
То тогда бы вожделеющий зависел от него (вожделения):
Когда есть вожделение, тогда есть и вожделеющий³.

Так, если бы вожделение могло быть до вожделеющего и без вожделеющего, то тогда бы вожделеющий зависел от него (вожделения): когда есть вожделение, тогда есть и вожделеющий. Если некто считает, что есть вожделение и есть вожделеющий, то здесь сказано:

Когда уже есть вожделение,
Где же тогда будет вожделеющий?
Когда уже есть вожделение, где должен тогда быть
вожделеющий?

Однако если вожделение имеется, то либо
вожделеющий есть,
Либо его нет, применяется одинаковый способ анализа.

Однако если вожделение имеется, то либо вожделеющий есть, либо его нет, применяется одинаковый способ анализа. Так же как в примере с отцом и сыном.

Возражение:

Разве не выходит, что вожделение и вожделеющий производят друг друга и возникают они одновременно?

Ответ:

3

Именно [предположение об] одновременном происхождении Вожделения и вожделеющего неразумно.

[Предположение об] одновременном происхождении вожделения и вожделеющего не подходит. Если же некто раздумывает о том, какая же [логическая] ошибка в суждении об одновременном происхождении, то здесь говорится:

Ибо они оба — вожделение и вожделеющий —

Не могут быть зависимыми друг от друга.

Если бы они возникли одновременно, то вожделение и вожделеющий были бы независимыми друг от друга. Из этого следовало бы, что они оба вечны. Признание вечности есть грубейшая ошибка, как, например, считать вечными рога быка.

Далее. Если бы вожделение и вожделеющий возникли одновременно, то они были бы либо одним целым (абсолютно тождественными), либо [абсолютно] раздельными. Такое их существование не является правильным. Почему? Вот ответ:

4

Нет такого, что если [оба] абсолютно тождественны,
то это одновременное существование.

Ибо одно не является одновременно с другим.

Но если бы было абсолютное различие,

То как же возможно тогда одновременное существование?

Если есть абсолютное тождество, то одновременное существование не является правильным. Почему? Потому что одновременное существование одного с другим не было бы правильным. Но если бы было абсолютное различие, то каким же образом тогда было бы одновременное существование? [Если спросите:] почему? Да потому, что есть абсолютное различие. Далее.

5

Если бы при абсолютном тождестве могло бы быть
одновременное существование,

То один [из пары] был бы без второго.

Если бы при абсолютном различии могло бы быть

одновременное существование,

То один [из пары] был бы без второго.

Если вообразить одновременное существование при абсолютном тождестве, то одновременное существование было бы и без одного [из пары]. Если вообразить одновременное существование при абсолютном различии, то одновременное существование было бы и без одного [из пары].

6

Если бы при абсолютном различии было бы одновременное
Существование, то чем будет пара вожделения
и вожделеющего?
Если установлено их существование порознь,
О каком же одновременном их существовании
[можно говорить]?

Если вообразить одновременное существование при абсолютном различии, каким образом тогда должна быть установлена пара вожделения и вожделеющего? Если вообразить, что оба суть абсолютно различны, тогда не может быть установлено их одновременное существование. А если вообразить одновременное существование этой пары, то доказательство того, что пара существует, возможно только посредством [признания понятия] абсолютного различия.

7

Если установлено абсолютно раздельное существование
Для пары — вожделения и вожделеющего,
То с какой же целью ты примысливаешь
Их одновременное существование?

Если установлено абсолютно раздельное существование для пары — вожделения и вожделеющего, — то с какой же целью ты примысливаешь их одновременное существование?

8

Если же раздельное существование не установлено,
Зачем же ты ищешь именно одновременное существование?
Если же установлено одновременное существование,
То с какой же целью ты желаешь, кроме того,
[доказательства их] раздельного существования?

Если абсолютное различие вожделения и вожделеющего не установлено, то зачем же ты ищешь доказательства их одновременного

существования? Когда же не установлено их одновременное существование, то ты с какой-то целью желаешь доказать их раздельное существование? Это неправильно.

9

Если не доказано раздельное существование,
То не доказать и одновременного существования.
В какого же рода раздельном существовании
Ты хочешь установить одновременное существование?

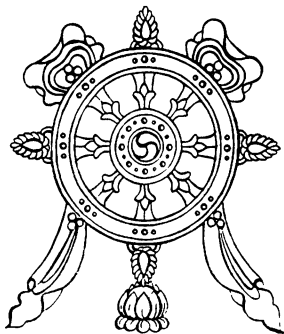
Если не доказано раздельное существование вожделения и вожделеющего, то не доказать и их одновременное существование. При какого же рода доказательстве раздельного существования ты хочешь установить одновременное существование? Такое [намерение] неправильно.

10

Таким образом, нет доказательства вожделения,
Будь оно одновременным с вожделеющим
или раздельным с ним.
Подобно вожделению, нет доказательства [существования]
и всех дхармо-частиц,
Будь они одновременными [с вожделеющим]
или раздельными.

Таким образом, неправильно, что есть доказательство придуманного одновременного или раздельного существования вожделения и вожделеющего. Подобно [опровержению] вожделения, нет доказательства и [существования] всех дхармо-частиц, будь они одновременными [с вожделеющим] или раздельными с ним. Примером [является] пика-дом⁴.

**[Так завершена] шестая глава,
названная «Исследование вожделения и вожделеющего»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Седьмая глава]

Исследование
происхождения, пребывания
и исчезновения

Utpāda-sthiti-bhaṅga-parikṣā

(*тиб.* skye ba dang gnas pa dang 'jig pa brtag pa)

Такое же название главы приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 126] и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 150]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 57] и М.Валлезеру [Walleser 1912: 37], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано название, реконструируемое на санскрите как *Tri-lakṣaṇa-parikṣā*, или «Исследование трёх свойств [обусловленных дхармо-частиц]». Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 179] и всеми остальными комментаторами и переводчиками приводится название *Samśkrta-parikṣā*, или «Исследование обусловленных [дхармо-частиц]». По мнению К.Хантингтона [Huntington 1986: 58], данная глава крайне интересна с текстологической точки зрения, ибо демонстрирует прямое соответствие между «Акутобхайей», кит. версией «Мадхьямака-шастры» и «Мула-мадхьямака-вритти» Буддхапалиты: «Несомненно, что автор „Мадхьямака-шастры“ работал с ранней рецензией индийского источника „Акутобхайи“. Во всём тексте главы мы находим постоянные совпадения по размещению и содержанию вопросов. Однако ещё более важным является непосредственное совпадение между длинными фрагментами комментария, инкорпорированными в них идентичными примерами и вопросами, а также общность словаря, фразеологии и организации рассуждений». С этой главы Нагарджуна начинает активно прибегать к логико-методологической процедуре, называемой *прасанга*. Этот метод сведения аргументов оппонента к нелепости, абсурду, грозящему ошибкой регресса

в бесконечность (ср. также с ВВ, 32 [Андросов 2000а: 313]), хорошо известен и европейским философам. Абсолютизация принципа сведения к абсурду стала доктринальной особенностью мадхьямики, особенно её ветви *прасангика-мадхьямика*. Глава заканчивается по-махаянски — ссылкой на учение об иллюзии.

Возражение:

Наставления гласят, что происхождение, пребывание и исчезновение являются свойствами обусловленных [дхармо-частиц]. Поскольку это так и есть, то что же такое «обусловленное»?

Ответ:

Оно не существует. Почему? Потому что происхождение, пребывание и исчезновение не установлены [логически]. Известно, что происхождение, пребывание и исчезновение свойственны как обусловленным [дхармо-частицам], так и не обусловленным (*асанскрита*). Наличие двух этих видов неразумно и не доказано.

Возражение:

Если имеются будь то обусловленные или не обусловленные [дхармо-частицы], то какого же рода допущена [логическая] ошибка?

Ответ:

1

Если [речь идёт] о происхождении обусловленной
[дхармо-частицы],

Тогда логически уместны и три свойства.

Но если [касаться] происхождения не обусловленной
[дхармо-частицы],

Как же тогда быть со свойством обусловленной
[дхармо-частицы]?

Если [речь идёт] о происхождении обусловленной [дхармо-частицы], то тогда было бы логически уместно обзавестись и тремя свойствами. Если же обзаводиться тремя свойствами одного и тремя свойствами другого, то тогда последует нелепая логическая ошибка обратного движения в бесконечность¹. Относительно пребывания и исчезновения — то же самое. Если происхождение касается не обусловленной [дхармо-частицы], то какое же свойство будет у обусловленной? Возможно ли рассматривать происхождение без [тройки свойств] происхождения, пребывания и исчезновения? Если без [тройки свойств] происхождения, пребывания и исчезновения случится происхождение не обусловленной [дхармо-частицы], то оно будет либо собственно

прекращением череды рождений (*нирвана*)², либо равнозначным этому прекращением. Но ведь прекращение череды рождений не имеет свойства обусловленной [дхармо-частицы]³. Пребывание и исчезновение рассматриваются точно так же. Далее.

2

Если тройка [свойств] — происхождение и остальные —
Существует порознь, то они не в состоянии действовать
как свойства

Обусловленной [дхармо-частицы]. Если же они
существуют совместно,
То как они пребывают в одном месте и в одно время?

Считается, что происхождение, пребывание и исчезновение суть свойства обусловленной [дхармо-частицы] и они могут быть либо совместно, либо порознь. Но оба [эти предположения] не годятся. Почему? Если рассматривать предположение о раздельном, то по причине их разделённости они не смогут действовать как свойства обусловленной [дхармо-частицы]⁴. Ибо одна сторона обусловленной [дхармо-частицы] была бы отмечена свойством, а ещё одна сторона — лишена свойства, таким образом, на основании сведения к нелепости⁵ это [предположение] неправильно. Если рассматривать предположение о совместном [существовании свойств], то как же они, будучи несходными, соединяются друг с другом в одном месте и в одно время? Такое [предположение] тоже не годится. Например, огонь и вода. Далее.

3

Если свойство обусловленной [дхармо-частицы] другое,
Чем происхождение, пребывание и исчезновение,
То это означало бы обратное движение в бесконечность.
Если же это не так, то нет обусловленных [дхармо-частиц].

Однако если свойство обусловленной [дхармо-частицы] другое, нежели происхождение, пребывание и исчезновение, то это означало бы сведение к нелепости обратным движением в бесконечность (*ана-вастанха-прасанга*). Если же это не так, то нет обусловленных [дхармо-частиц]. Относительно не обусловленной [дхармо-частицы] сказать это будет неправильным, поскольку свойство [присуще] обусловленной [дхармо-частице].

Возражение:

Итак, согласно вам (мадхьямикам), «если свойство обусловленной [дхармо-частицы] другое, нежели происхождение, пребывание и ис-

чезновение, то это означало бы сведение к нелепости обратным движением в бесконечность». На это нужно возразить. Если свойство обусловленной [дхармо-частицы] другое, нежели происхождение, пребывание и исчезновение, то это не означает сведения к нелепости обратным движением в бесконечность. Почему? Об этом сказано:

4

Происхождение происхождения есть только [название для]

Происхождения коренного происхождения.

Коренное происхождение вновь порождает

Происхождение происхождения.

Когда возникает какая-нибудь дхармо-частица, то тогда возникает собственно она и ещё пятнадцать [дхармо-частиц]. Это такие дхармо-частицы, как осознание (виджняна), чувственное переживание (ведана), опознавание объектов чувственного восприятия (санджня) и т.д., а также происхождение дхармо-частицы, пребывание дхармо-частицы, исчезновение дхармо-частицы, связь (соединение) дхармо-частицы (саманвагама, тиб. *ldan pa*), угасание (джара) дхармо-частицы, освобождение (вимукти) дхармо-частицы и ложное освобождение, дхармо-частица того, [который обретает] освобождение (найръяниката)⁶, и того, [который не обретает] освобождение. Из них происхождение, пребывание, исчезновение, связь, угасание, освобождение и [обретение] освобождения — это так называемые спутники (свита, паривара, тиб. *'khor*). Среди спутников имеются по две дхармо-частицы: освобождение и [обретение] освобождения, а также ложное освобождение и [необретение] освобождения. Светлые дхармо-частицы суть освобождение. Тёмные дхармо-частицы суть ложное освобождение. Дхармо-частицы, способствующие [обретению] освобождения, суть [обретение] освобождения. Дхармо-частицы, не способствующие [обретению] освобождения, суть [необретение] освобождения. Существуют и дхармо-частицы, кои суть спутники спутника. Такие [называются]: происхождение происхождения, пребывание пребывания, исчезновение исчезновения, связь связи, угасание угасания, освобождение освобождения и [обретение] освобождения [обретения] освобождения. Это спутник спутника. Здесь же те, что имеют по две дхармо-частицы: освобождение освобождения и [обретение] освобождения у [обретения] освобождения, а также ложное освобождение ложного освобождения и [необретение] освобождения у [необретения] освобождения. Светлые дхармо-частицы суть освобождение освобождения. Тёмные дхармо-

частицы суть ложное освобождение ложного освобождения. Дхармо-частицы, способствующие [обретению] освобождения у [обретения] освобождения, суть [обретение] освобождения. Дхармо-частицы, не способствующие [обретению] освобождения у [необретения] освобождения, суть [необретение] освобождения.

Таковы те пятнадцать частиц. Коренное происхождение — это такое, которое помимо самого себя порождает четырнадцать остальных [дхармо-частиц]. Происхождение происхождения — это то, что порождает только коренное происхождение. Коренное пребывание — это то, что пребывает как пребывание пребывания. Итак, пребывание пребывания пребывает в качестве коренного пребывания. Коренное исчезновение — это то, что прекращается как исчезновение исчезновения. Итак, исчезновение исчезновения прекращается как коренное исчезновение. Связь, угасание, освобождение и [обретение] освобождения нужно рассматривать точно так же. Поэтому у обусловленных [дхармо-частиц] имеются происхождение, пребывание и исчезновение, и из этого не следует никакая нелепая логическая ошибка обратного движения в бесконечность. Пребывание и исчезновение нужно рассматривать точно так же. Подобно как [с примером] семени и роста.

Ответ:

5

Если согласно тебе происхождение происхождения есть

Происхождение коренного происхождения, то как же,

по-твоему,

Оно (происхождение происхождения) будет производить

его [коренное происхождение],

Если оно [само] не произведено коренным

происхождением?

Если согласно тебе (оппонент), происхождение происхождения производит коренное происхождение, то как же, по-твоему, это происхождение происхождения производит коренное происхождение при условии, что первое не произведено вторым? Ибо нет возникновения от самого себя. Однако, пожалуй, оно (происхождение происхождения) производится именно благодаря коренному происхождению. [Считать же обратное, что] возникновение коренного происхождения зависит от происхождения происхождения, это значит считать, что ничего не возникает из-за отсутствия происхождения. Нужно также добавить следующее:

6

Если согласно тебе оно (происхождение происхождения)

Производится коренным и производит коренное

происхождение,

То как же это коренное происхождение, не будучи

Произведённым тем, производит его

(происхождение происхождения)?

Если согласно тебе (оппонент) происхождение происхождения производится коренным происхождением и производит коренное происхождение, то как же тогда это коренное происхождение, не будучи произведённым тем — происхождением происхождения, производит его — происхождение происхождения? Ибо нет возникновения от самого себя. Таким образом, благодаря рассмотрению очевидна невозможность [предложенного оппонентом], поскольку нет доказательства, присущего самосущему [его положений].

Возражение:

Именно коренное происхождение производит происхождение происхождения на основании того, что [закон] происхождения в действии. Но оно (коренное происхождение) не производится в силу [принципа], что нет происхождения (см. первую Вводную строфу. — В.А.).

Ответ:

7

Если, как тебе (оппоненту) хочется, это теперешнее

происхождение

Должно производить то [происхождение], тогда

[получается], что

Это [первое происхождение], будучи непроеизведённым,

Способно производить то [второе происхождение]⁷.

Согласно тебе (оппоненту), если непроеизведённое коренное происхождение является ныне происходящим, то и другое происхождение происхождения может также происходить. Но то происхождение, которое тебе хочется, не способно происходить, потому что твоё коренное происхождение, будучи происходящим в настоящее время и не произведённым от самого себя, не способно произвести другое [происхождение].

Далее рассуждаем так. Согласно тебе (оппоненту), если происхождение происхождения есть происходящее в настоящее время и не произведённое от самого себя, то тогда коренное происхождение является

другим и оно не способно производить. Что же имеется в виду под «происхождением, происходящим в настоящее время и не произведённым от самого себя»? Почему коренное происхождение не способно производить? Потому что нет возникновения из происходящего в настоящее время. Неправильно такое логическое суждение: «Происхождение, будучи происходящим в настоящее время, производит то (второе происхождение)». Например, быть погибшим и не погибшим [одновременно].

Возражение:

8

*Как светильник должен освещать
Себя и другое [окружающее его],
Так и происхождение должно производить
Обоих — самого себя и другое [происхождение].*

Как светильник должен освещать обоих — себя и другое [окружающее его], — так и происхождение должно производить обоих — самого себя и другое [происхождение].

Ответ:

9

Темноты нет ни в светильнике,
Ни в том месте, где он стоит.
Что освещается светильником?
Ведь свет называется разрушителем тьмы.

Темноты нет в светильнике. Где стоит светильник, там тоже нет темноты. Поскольку ни в светильнике, ни в месте, где он стоит, нет темноты, то что же он освещает — только себя и место вокруг себя? Свет называется разрушителем тьмы. Будучи разрушителем, ведь он не производит светильник ради собственного или иного бытия. Поэтому светильник не освещает ни своё собственное бытие, ни бытие иных существующих вещей. Это подобно [примеру] с кошкой и мышью.

Возражение:

Поскольку появление светильника тотчас же равносильно устранению тьмы, постольку в светильнике и там, где светильник стоит, нет темноты.

Ответ:

10

Каким же образом при появлении светильника
Тотчас устраняется темнота?

Ведь появляющийся сейчас [свет] светильника
На самом деле не достигает (не касается) темноты.

Каким же образом при появлении светильника тотчас устраняется темнота? Ведь появляющийся сейчас [свет] светильника на самом деле не достигает (не касается) темноты. Далее.

11

Если [свет] светильника, не касаясь [темноты],
Устраняет темноту, которая здесь пребывала,
То этим [светом] будет устраняться тьма
Во всех мирах, которые заполнены ею.

Поскольку некто полагает, что [светом] светильника устраняется темнота, хотя свет даже не достигает её, то отметим следующее. Если [свет] светильника, не касаясь [темноты], устраняет темноту, которая здесь пребывала, то этим [светом] светильника будет устраняться тьма во всех мирах, которые заполнены ею. В силу сходства с недостижимостью разве есть отличие между устранением темноты, появившимся здесь, и сейчас горящим светильником и устранением тьмы во всех мирах, заполненных ею? [Но это невозможное предположение.] Таким образом, появившийся сейчас светильник, свет которого не достигает темноты, не устраняет темноты. Далее.

12

Если светильник освещает
Обоих — себя и окружающее,
То и темнота, несомненно, будет скрывать
Обоих — себя и окружающее.

Если некто полагает, что светильник освещает обоих — себя и окружающее, то и темнота, как противоположение свету, несомненно, будет скрывать обоих — себя и окружающее. Если темнота скрывает самоё себя, то из-за невосприятия темноты [все] существования будут освещаться вечно, но это [предположение] нежелательно. Когда говорят: «Темнота, которой не достигает [свет] светильника, не скрывает себя и окружающее, а [свет] светильника тем не менее будет освещать обоих — себя и окружающее», — то это неправильно. Подобное опровергается и примером.

Теперь здесь могут заметить (см. выше, строфу 8. — В.А.): «Происхождение, охарактеризованное примером со светильником, производит обоих — самого себя и другое [происхождение]». На это нужно ответить так:

13

Будучи произведённым, разве сможет
Это происхождение произвести самоё себя?
В то же время, если оно, будучи произведённым,
производит,
То что же производится вновь после того, что уже
произведено?

Когда происхождение производит самоё себя, то оно это делает либо будучи произведённым, либо произведённым. Если оно ещё не произведено, то в силу этого оно не производит самоё себя. Ибо произведённое не является существующим. Разве сможет несуществующее произвести самоё себя? Если некто полагает, что происхождение само является причиной происхождения, то это неправильно. Если же оно, будучи произведённым, производит, то что же производится вновь после того, что уже произведено? Если нечто уже произведено, то в нём уже нет производящей деятельности, так как уже сделанное не нужно ещё делать. Таким образом, это происхождение производит самоё себя либо будучи произведённым, либо произведённым. Но оно не производит в обоих случаях. Поэтому происхождение не производит самоё себя. Отсюда неправильно и высказывание: «Происхождение производит самоё себя».

Точно такой же проверке [должны быть подвергнуты понятия] «пробывания» и «исчезновения».

Далее.

14

Нечто не производится никак ни тем, что производится
сейчас,
Ни уже произведённым, ни произведённым.
Это уже обсуждалось в отношении того, кто движется
сейчас,
Того, кто уже прошёл [путь], и того, кто ещё не вышел
(см. гл. II).

Если происхождение производит нечто другое, то оно производится либо уже произведённым, либо произведённым, либо тем, что производится сейчас. Эти три предположения не являются обоснованными. «Не производится никак» — это уже обсуждалось в отношении движущегося сейчас, уже прошедшего [путь] и ещё не вышедшего. Если спросят [недоумённо], как же так? [Ответим:] существование

уже произведённой [дхармо-частицы] не производится. Почему? Потому, что последует нелепое обратное движение в бесконечность (см. выше, примеч. 1 к данной главе. — В.А.), а также потому, что уже сделанное не нужно делать. Когда существование уже произведённой [дхармо-частицы] вновь производится, то это означает необходимость и второго происхождения, и третьего, и четвёртого, [и т.д.], но произведённое первый раз и произведённое последний раз были бы точно таким же происхождением. Такое происхождение равносильно обратному движению в бесконечность, что не является желательным. Поэтому существование уже произведённой [дхармо-частицы] не производится. Если бы уже произведённое производило, то происхождение посредством происхождения называлось бы другим происхождением, которое бы производило ещё неизведённую [дхармо-частицу]. Тут налицо противоречие [вашему] утверждению: «Производит то, что уже произведено». Почему? Поскольку до первого происхождения оно является ещё неизведённым и, будучи таковым, ещё должно производиться, постольку в производимом сейчас что-то уже произведено, а что-то ещё не произведено. Признание этого создавало бы противоречие, которое оставалось бы неразрешимым. В уже сделанном не нужно ничего делать, в уже сгоревшем нечему больше гореть, что пройдено, то не нужно больше проходить, что уже воспринято, то не нужно больше воспринимать, что произведено, то не нужно больше производить. Поэтому неверно, что сейчас каким-то происхождением производится какая-то дхармо-частица.

Неверно также и то, что ещё неизведённая дхармо-частица производит. Почему? Потому, что [предположение] о таком происхождении неразумно, а также потому, что происхождение всех неизведённых [дхармо-частиц] сводится к нелепости (*прасанга*, см. примеч. 5 к данной главе. — В.А.). Здесь не обосновано происхождение неизведённой [дхармо-частицы]. [Ибо имеются две точки зрения.] Либо происхождение производит, и это подходит для обоснования производства существующей [дхармо-частицы], либо оно производит, но это уже не подходит для обоснования производства существующей [дхармо-частицы]. Таким образом, получается, что если есть творец (делатель, ремесленник), то у него отсутствует возможность творения, у путешественника — отсутствует путь, у вкушающего — пища, у вожделяющего — вождение, у ненавидящего — ненависть, у глупого — глупость. Это противоречит мирским обусловленным истинам, и оно также нежелательно. Поэтому неизведённое существование [дхармо-частицы] не производится. Если бы неизведённая [дхар-

мо-частица] могла производить, то тогда бы у всех непроедённых вещей последовало бы нелепое (*прасанга*) происхождение. Так, у всех детей и обычных людей последовало бы нелепое происхождение не достижимого для них Просветления (*бодхи*), у достойных нирваны (*архат*), обладающих дхармо-частицами (свойствами) невозмутимости, последовало бы нелепое происхождение омрачающих (*клеца*) дхармо-частиц, не возникающих у них [в потоке сознания *архатов*]. У зайцев, лошадей и прочих последовало бы нелепое происхождение рогов, которые у них [в действительности] не растут. Поэтому нет происхождения того, что ещё не производилось. Ибо это подобно происхождению омрачения (*клеца*) уже сожжённым (пеплом) омрачения.

Возражение:

[Нет.] То, что ещё не произведено, производится. Ведь оно при происхождении сопровождается причиной, условием, [способностью] соединения (*самагри*), местом, временем, деятелем (*картри*), средством (*упайя*). Разве возможно, чтобы всё это не произвело непроедённую [дхармо-частицу]? Если бы при этом отсутствовали причина, условие, [способность] соединения, место, время, деятель, средство, тогда бы не было происхождения. Поэтому неверно утверждать, что все те непроедённые [дхармо-частицы] не имеют происхождения.

Ответ:

Если [дхармо-частица] при происхождении сопровождается причиной, условием, [способностью] соединения, местом, временем, деятелем, средством, то опять-таки в случае их существования она не производится, и в случае их несуществования она не производится, и в случае их одновременного существования и несуществования она всё равно не производится. Ранее это уже объяснялось, что такие три вида происхождения неправильны, потому что то, что ещё не произведено, не производится. Точно так же дхармо-частица, находящаяся в процессе производства, не производит, и непроедённая — не производит, и не находящаяся в процессе производства не производит. Почему? Потому что [предположение о] происхождении происходящей [дхармо-частицы] означает, что последует нелепая логическая ошибка, и происхождение непроедённой [дхармо-частицы] означает, что последует нелепая логическая ошибка. [Рассматривать дхармо-частицу], производящуюся сейчас как произведённую, неправильно на основании уже приведённых причин. [Рассматривать дхармо-частицу], производящуюся сейчас, как непроедённую, неправильно на основании уже приведённых причин. Если же [дхармо-частица], произво-

дящаяся сейчас, не производится, то тогда её надо снова производить. Но ведь это невиданное дело, чтобы производящееся сейчас было при отсутствии происхождения. Поэтому [дхармо-частица], производящаяся сейчас, не производится. Когда [дхармо-частица], производящаяся сейчас, производится, тогда последует нелепость двойного происхождения: (1) производящееся, которое порождается производящимся, (2) производящееся, которое производится. Двойное происхождение нельзя назвать правильным. Нет существующих [дхармо-частиц], которые бы так возникли. Поэтому [дхармо-частица], производящаяся сейчас, не производится. Ведь прежде начала [её] происхождения [она] не порождается, значит, нет и [начала] происхождения, так как нет у него того, что находится в происхождении.

Итак, нет начала происхождения. Поэтому и сейчас ничего не производится, поскольку нет производящегося сейчас. Таким образом, в силу отсутствия производства у произведённой [дхармо-частицы], непроедённой и у производящейся сейчас, происхождение не доказано. Если происхождение не доказано, то недоказанными являются и пребывание, и исчезновение. Коль недоказанными являются происхождение, пребывание и исчезновение, то нет доказательства [существования] и у обусловленных (*санскрита*) [дхармо-частиц]. Всё это объясняется так же, как и положение о том, кто уже прошёл путь, кто ещё не вышел и кто движется сейчас (см. ММК, II. — В.А.).

Возражение:

Происхождение зависит от того, что называется «происходящим сейчас». На основании этого соображения [ясно], что происходящее сейчас производится.

Ответ:

15

Если это происходящее сейчас

Не является следствием происхождения,

То как же можно говорить, что происходящее сейчас

Зависимо от происхождения?

Если это происходящее сейчас не является следствием происхождения, то как же можно говорить, что происходящее сейчас зависит от происхождения? Далее.

16

Что существует взаимозависимо,

То является умиротворённым по своей сущности.

Поэтому происходящее сейчас, как и само происхождение, Является умиротворённым [по своей сущности]⁸.

Что существует взаимозависимо, то является умиротворённым (*шанта*) по своей сущности (*свабхава*), поэтому происходящее сейчас и происхождение являются умиротворёнными.

Возражение:

Поскольку есть последовательность трёх времён и поскольку будущее существование [дхармо-частицы] обеспечивает реальность самосущего будущей [дхармо-частицы], постольку она имеет происхождение.

Ответ:

17

Если некое непронизведённое существование

[дхармо-частицы]

Будет где-нибудь обнаружено, то тогда она

Была бы пронизведённой. Но поскольку она реально

не существует,

Как же может быть пронизведено такое существование?

Если некое непронизведённое существование [дхармо-частицы] обнаружится в будущем, то каким же образом она может быть пронизведена в настоящем времени? Если она есть, то она существует, значит, она здесь и сейчас не производится. Если же происхождение хочется признать действительным, то тогда нужно заявить: когда существующая [дхармо-частица] происходит здесь и сейчас, то этого существования нет в будущем. Однако такое не хочется признавать [оппоненту], поэтому [он утверждает]: «Будущее существование [дхармо-частицы] реально производится», что неправильно.

Далее. Как уже говорилось выше: «Благодаря происхождению производится сейчас происходящее». Это нужно обсудить.

18

Если происхождением должно производиться то,

Что производится сейчас,

Тогда какое происхождение производило бы

Снова и снова то происхождение?

Если происхождением должно производиться то, что производится сейчас, тогда какое бы происхождение производило бы снова и снова то происхождение? Если кто-то полагает, что это происхождение производится другим происхождением, то нужно сказать:

19

Если бы это происхождение производилось другим,
То это означало бы [нелепость] — обратное движение
в бесконечность.

Если бы другим происхождением производилось бы происхождение того, что производится сейчас, то это означало бы сведение к [логической] нелепости обратного движения в бесконечность. Если же кто-то полагает, что возможно происхождение производимого сейчас без другого происхождения, то нужно сказать:

Если бы произведённое производилось без происхождения,
То точно так же производилось бы всё.

Если предположить, что это происхождение, которым производится производящееся сейчас, было произведено без другого происхождения, то остаётся предполагать, что точно так же всё производится без другого происхождения. Далее.

20

Значит, нельзя обосновать происхождение
Ни существующего, ни несуществующего.
О невозможности одновременного существования
И несуществования уже объяснялось ранее (см. I, 7).

Если производится какое-нибудь существование [дхармо-частицы], то оно возникает либо как существующее, либо как несуществующее. Если в соответствии с логическим обоснованием существующее имеет происхождение, то это неправильно. Такое суждение о происхождении бесполезно [так как существующее уже есть]. Если же предположить, что несуществующее имеет происхождение, то оно тоже неправильно по причине небытия существования у [дхармо-частицы]. Если же кто-то полагает, что возможно единовременное происхождение существования и несуществования у [дхармо-частицы], то и это неправильно. Нами (мадхьямиками) уже доказано, что неверно предполагать единовременное происхождение существования и несуществования у [дхармо-частицы]. Как столь же неправильным будет утверждать, что имеет происхождение существующее, несуществующее, а также существующее и несуществующее [одновременно], что ранее уже объяснялось:

«Если дхармо-частица возникает, то неверно, что она
[либо] существует, [либо] не существует,
[Либо] существует и не существует одновременно.

Как же можно определить её действующую причину
Именно при таком существовании?» (см. I, 7).

Далее.

21

Происхождение существующей [дхармо-частицы],
Которая сейчас же исчезает, не является достоверным.

Тобой (оппонентом) сказано: «Существование [дхармо-частицы], возникающей сейчас, производится» (см. *Возражение* перед VII, 15). Но [согласно тебе] существование [дхармо-частицы], возникающей сейчас, имеет и свойство (*дхарма*) исчезновения, поэтому [данное существование] является и сейчас же исчезающим. Происхождение существования, сейчас же исчезающего, не может быть достоверным. Почему? Потому что нелепо предполагать, что одновременно происходят два действия, противоположных друг другу. Получается, что, когда исчезающая дхармо-частица подвержена действию исчезновения, тогда же осуществляется и действие её происхождения. Итак, два взаимоисключающих действия происходят в одном месте и в одно время. Нельзя считать желательным наличие двух взаимопротиворечащих действий — происхождения и противоположного ему. Поэтому недостоверно происхождение дхармо-частицы, которая сейчас же находится под действием и пребывания, и исчезновения. Это подобно свету и тьме.

Возражение:

И всё-таки существование дхармо-частицы, которой не свойственно исчезновение, имело происхождение.

Ответ:

Так же и существование [дхармо-частицы],
Которое сейчас же не исчезает, не является достоверным.

Так же и любое существование [дхармо-частицы], которое сейчас же не исчезает, не является достоверным. Далее. В случае такого существования [дхармо-частицы] её пребывание также недостоверно. Почему? Отвечаем.

22

Неверно, что длится существование пребывающей
[дхармо-частицы],
Неверно, что длится существование непребывающей
[дхармо-частицы],

И неверно, что длится [у неё] пребывание сейчас —

в настоящем.

Разве может пребывать нечто, не имевшее происхождения?

Существование пребывающей [дхармо-частицы] не длится, потому что пребывания нет. Существование не пребывающей [дхармо-частицы] не длится, потому что пребывания нет. Отличное от этих двух третье «пребывание сейчас — в настоящем» — тоже не длится из-за несуществования. Относительно всех предположений [можно сказать]: разве может пребывать нечто, не имевшее происхождения? Далее.

23

Пребывание существующей [дхармо-частицы],

Которая исчезает в это же самое время, не является

достоверным.

Такое пребывание не является достоверным. Почему? Ибо нелепо, что пребывание имеет два взаимоисключающих состояния. Если сейчас состояние [дхармо-частицы] — исчезновение, то как же возможно придавать ей состояние пребывания? Ведь нельзя допускать, чтобы в одном месте и в одно время предполагалось исчезновение и пребывание — два взаимоисключающих состояния. Поэтому неверно высказывание: «Дхармо-частица, которой свойственно исчезновение, имеет и пребывание».

Возражение:

Если у существующей дхармо-частицы отсутствует свойство исчезать сейчас, то она пребывает [всегда].

Ответ:

Не является достоверным и существование того,

Что сейчас не исчезает⁹.

Не является достоверным существование чего бы то ни было, что сейчас не исчезает. Далее.

24

Всегда все существующие дхармо-частицы

Подвержены старению и смерти (угасанию

и исчезновению).

Разве могут они пребывать существующими,

Не будучи подверженными старению и смерти¹⁰?

Во все времена все существующие дхармо-частицы подвержены старению и смерти (угасанию и исчезновению). Разве среди дхармо-частиц, подверженных старению и смерти, пребывает какая-то дхармо-частица, не подверженная старению и смерти? Далее.

25

Никак нельзя устанавливать пребывание,
Опираясь на другое пребывание или на пребывание
как таковое.

Точно так же нельзя [поступать] и с происхождением,
Ибо происхождение не зависит ни от самого себя,
ни от другого.

Согласно вышеприведённому рассмотрению (см. выше, строфы 13–19. — В.А.) нельзя устанавливать происхождение как зависимое от самого себя или от другого. Точно так же нельзя устанавливать пребывание, опираясь на другое пребывание или на пребывание само по себе. Точно так же недостоверно [устанавливать] и исчезновение. Почему? Ответим:

26

Не исчезает то, что не подлежит исчезновению.
Не исчезает то, что подлежит исчезновению.
То же самое и с тем, что подвергается исчезновению
сейчас.

Разве может исчезнуть то, что не имело возникновения?

Что исчезло, то не исчезает, поскольку оно уже исчезло. Что не исчезло, то не исчезает, поскольку оно не подлежит действию исчезновения. Не исчезает и отличное от этих третье исчезновение, которое должно происходить сейчас, поскольку оно вообще не существует. Таким образом, с точки зрения рассудка (логики, *юкти*) разве может исчезнуть то, что не имело возникновения? Далее.

27

Не является достоверным исчезновение состояния
Бытия у существующей [дхармо-частицы].
Не является достоверным также исчезновение состояния
Небытия у существующей [дхармо-частицы].

Не является достоверным исчезновение состояния бытия у существующей [дхармо-частицы]. Почему? Либо в силу свойства бытия, либо в силу того, что имеют место оба [действия]: пребывание и исчезнове-

ние. Нельзя даже установить исчезновение состояния небытия у существующей [дхармо-частицы]. Почему?

28

Данное состояние [дхармо-частицы] не исчезает

Благодаря этому же самому состоянию.

И другое состояние [дхармо-частицы] не исчезает

Благодаря ещё одному другому состоянию.

Существующая [дхармо-частица], которая, как предполагается, подлежит исчезновению, не исчезает, исходя из этих двух [состояний]: либо благодаря этому же самому состоянию, либо благодаря другому состоянию. Почему? Молоко не исчезает благодаря состоянию молока. Пока молоко есть, до тех пор оно не исчезает, как не исчезает и состояние отсутствия молока. Оно не исчезает благодаря и какому-то другому состоянию. Когда молока нет, тогда не происходит никакого исчезновения. Далее.

29

Когда на самом деле происхождение

Всех дхармо-частиц не является достоверным,

Тогда именно поэтому и исчезновение

Всех дхармо-частиц не является достоверным.

С точки зрения рассудка (логики, *юкти*, тиб. *rigs pa*) ясно, когда происхождение всех дхармо-частиц не является достоверным, тогда и исчезновение всех дхармо-частиц не установлено. Далее.

30

Более того, недостоверным является и исчезновение

Самого существования [дхармо-частиц].

Ибо с точки зрения единого нельзя установить

[Наличие двойственности] существования

и несуществования.

С точки зрения рассудка ясно, что не является достоверным исчезновение самого существования [дхармо-частиц]. Почему? Потому что с точки зрения единого (*экатва*) нельзя установить ни существования, ни несуществования. Далее.

31

Также не является достоверным и исчезновение

Несуществующего существования [дхармо-частиц].

Это также неверно, как и вторичное
Усекновение головы [уже обезглавленного тела].

Также не является достоверным и исчезновение несуществующего существования [дхармо-частиц]. Почему? По причине несуществования. Например, нет такого, чтобы вторично отсекали голову. Далее.

32

Исчезновение не происходит благодаря собственной
природе.

Исчезновение не происходит благодаря иной природе.

Точно так же и происхождение происхождения
не происходит
Ни благодаря собственной природе, ни благодаря
иной природе.

Как уже рассмотрено ранее (см. выше, строфу 25. — В.А.), недостоверно, что происхождение происхождения обязано собственной природе (*сва-атман*) или иной природе (*пара-атман*). Точно так же не доказано, что исчезновение исчезновения обязано тому или иному исчезновению.

33

Ввиду недоказанности происхождения, пребывания
И исчезновения обусловленная [дхармо-частица]
не существует.

Поскольку [бытие] обусловленной [дхармо-частицы]
не доказано,

То разве возможно быть необусловленной
[дхармо-частице]?

Ввиду недоказанности происхождения, пребывания и исчезновения обусловленная [дхармо-частица] не существует. Поскольку [бытие] обусловленной [дхармо-частицы] не доказано, то разве возможно быть необусловленной [дхармо-частице]?

Возражение:

Если не существуют какие-либо происхождение, пребывание и исчезновение, то как же тогда быть?

Ответ:

34

Подобно иллюзии, подобно сновидению,
Подобно граду небесных музыкантов (мифических существ),

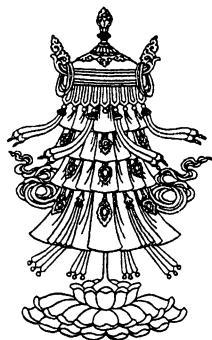
То же самое объяснение [должно распространить]
На происхождение, на пребывание и на исчезновение¹¹.

Должно знать, как о том сказано [Просветлённым]¹², что происхождение, пребывание и исчезновение объясняется только посредством относительной истины (*самврити*, тиб. kun rdzob)¹³, ибо они подобны иллюзии, сновидению, граду небесных музыкантов (*гандхарвов*).

[Так завершена]

седьмая глава, названная

«Исследование происхождения, пребывания и исчезновения»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Восьмая глава]

Исследование деяния и деятеля

Karma-kāraṇa-parīkṣā

(тиб. byed pa po dang las brtag pa)

Такое же название главы транслитерируется с кит. версии «Мадхьямака-шастры» (см. [Huntington 1986: 72; Walleser 1912: 54]) и такое же приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 141], Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 167] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 180, 191]. Согласно К.Хантингтону, если в «Акутобхайе» комментарий представляет в основном пересказ строф ММК, то в «Мадхьямака-шастре» он «много длиннее и более аналитический» [Huntington 1986: 72]. Название данной главы созвучно названию ММК, XVII «Карма-пхала-парикша», или «Исследование деяния и плода», но содержательно они различны. Если в восьмой главе продолжается разоблачение онтологических доктрин оппонентов и критикуются теории «деятельности» обусловленных *дхармо-частиц*, субстанциональность которым склонны были приписывать сарвастивадины, то семнадцатая глава посвящена вопросам этического плана — взаимодействия поступков особи с их кармическими результатами. Прав Д.Калупахана, отметивший, что для Нагарджуны данная глава есть повод ещё раз установить бессамосущность *дхармо-частиц* (*dharmā-nairātmya*), а также указать, что «понятия субстанционального существования (*sat*, *astitva*) и абсолютного несуществования (*asat*, *nāstitva*) являлись двумя крайностями, которые необходимо избегать при любом обсуждении действия и деятеля» [Kalupahana 1991: 181].

Возражение:

В соответствии с представлениями о деянии (карма) общепризнано понимание деяния и деятеля и в наставлениях (шастра), и в миру

(лока), и в Ведах. На основании того, что это установлено, существует связь деяния с его последствиями (пхала).

Ответ:

1

Этот реально существующий деятель не совершает
Реально существующего деяния.

Даже реально несуществующий деятель не стремится
[Совершить] реально несуществующее деяние.

Реально существующий (*сад-бхута*) деятель не совершает реально существующего деяния. Реально несуществующий деятель не совершает реально несуществующего деяния. Почему?

2

Деятельность не присуща реально существующему
[деянию],
[Следовательно], и деяние должно бы происходить
без деятеля.

Деятельность не присуща реально существующему
[деянию],
[Следовательно], и деятель должен бы быть без деяния.

Деятельность (*крийя*) не присуща реально существующему деянию, следовательно, установлено, что у деяния нет деятеля, что, [очевидно], нежелательно. Поэтому является недоказанным [суждение]: «Реально существующий (*сад-бхута*) деятель совершает реально существующее деяние». Реально существующий деятель не совершает и реально несуществующего деяния. Почему?

3

Если бы реально несуществующий деятель совершал
Реально несуществующее деяние,
То было бы беспричинным и деяние,
И беспричинно действовал бы деятель.

Если бы реально несуществующий деятель совершал реально несуществующее деяние, то деяние было бы беспричинным (*ахетука*) и беспричинно действовал бы деятель.

Возражение:

Если бы деяние и деятель были бы беспричинны, то разве происходило бы тогда что-нибудь?

Ответ:

4

Если нет причины [как таковой (*хету*)],
То не существуют ни следствие (*карья*), ни [его] причина
(*карана*).

Но при их несуществовании
Нет ни деятельности, ни деятеля, ни причины [деяния].

5

Но если не происходит деятельности и прочего,
То не существуют ни Закон (*дхарма*), ни отсутствие закона
(*адхарма*)¹.

Но при несуществовании Закона и отсутствии закона
Нет и последствия, порождённого ею (причиной деяния).

6

Если последствие не существует, то не являются
достоверными
И Путь (*марга*) освобождения (*мокша*), и путь на небеса
(*сварга*).

И из этого [логически] следует бесполезность
Всех видов деятельности.

Если нет причины [как таковой (*хету*)], то не имело бы место ни следствие (*карья*), ни его причина (*карана*). Но при их несуществовании нет ни деятельности, ни деятеля, ни причины [деяния]. Когда нет ни деятельности, ни деятеля, ни причины, тогда не существуют ни Закон, ни отсутствие закона. Когда нет ни Закона, ни его отсутствия, тогда нет и последствия, порождённого ею (причиной деяния). Если же не существует последствия, то не являются достоверным и Путь освобождения, и путь на небеса. Далее. И из этого [логически] следует бесполезность всех видов деятельности. Значит, из [предположения] о беспричинности вытекает [логическая] ошибка, и поэтому оно неправильно.

Возражение:

[Получается, что есть] реально существующий и реально несуществующий деятель, который занимается или не занимается деятельностью, и [есть] реально существующее и реально несуществующее деяние, которое участвует и не участвует в деятельности, [что нелепо].

Ответ:

7

Реально существующий и несуществующий деятель
не совершает

Реально существующего и несуществующего деяния.

Ибо одно другому противоречит. Разве может быть
нечто одновременно

И реально существующим, и реально несуществующим.

Реально существующий и несуществующий деятель не совершает реально существующего и несуществующего деяния. Почему? Потому что налицо противоречие реально существующего и реально несуществующего. Разве таково единство? Поэтому он и не совершает ничего. Далее.

8

Реально существующий деятель не совершает
Несуществующего [деяния], реально несуществующий
деятель

Не совершает существующего деяния. Ибо именно это
повлекло бы

Все [перечисленные выше логические] ошибки.

Реально существующий деятель не совершает реально несуществующего деяния. Реально несуществующий деятель не совершает реально существующего деяния. Почему? Потому что последовали бы логические ошибки сведения к абсурду (нелепости). Далее.

9

Реально существующий деятель не совершает
Ни реально несуществующего деяния, ни деяния,
Которое реально существует и реально не существует.
Именно такой [вывод следует] из причин, высказанных
ранее.

Реально существующий деятель не совершает ни реально несуществующего деяния, ни деяния, которое реально существует и реально не существует. Почему? Потому что последовали бы те логические ошибки сведения к абсурду (нелепости), о которых уже говорилось выше. Далее.

10

Реально несуществующий деятель не совершает
Ни реально существующего деяния, ни деяния,
Которое реально существует и реально не существует.
Именно такой [вывод следует] из причин, высказанных
ранее.

Реально несуществующий деятель не совершает ни реально существующего деяния, ни деяния, которое реально существует и реально не существует. Почему? Потому что последовали бы те логические ошибки сведения к абсурду (нелепости), о которых уже говорилось выше. Далее.

11

Реально существующий и несуществующий деятель
не совершает
Ни реально существующего, ни реально несуществующего
деяния.

Каждый должен знать это, ибо
Именно такой [вывод следует] из причин, высказанных
ранее.

Реально существующий и несуществующий деятель не совершает ни реально существующего, ни реально несуществующего деяния. Почему? Потому что последовали бы те логические ошибки сведения к абсурду (нелепости), о которых уже говорилось выше. Поэтому все такого рода доводы относительно деятеля и деяния не годятся. Ибо:

12

Деятель действует зависимо
От соответствующего деяния,
И деяние взаимозависимо от деятеля.
Мы не найдём никакого другого обоснования довода.

Деятель действует зависимо от деяния, и также деяние взаимозависимо от деятеля. Помимо взаимозависимого существования мы не найдём никакого другого обоснования довода.

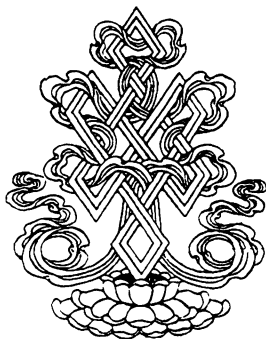
13

Таким образом, дабы познать, что такое есть обладание
(упадана),
Нужно отказаться от [самостоятельных понятий] деяния
и деятеля.

Опираясь на двойственность [взаимообусловленных
понятий] деяния и деятеля,
Нужно анализировать остальные существования².

Как то указано в вышеприведённом доказательстве, [понятия] деятеля и деяния взаимообусловлены, а кроме этого, [другие] доводы не годятся. Таким образом, отказываясь от принятых [в качестве самостоятельных понятий] деятеля и деяния, можно будет познать также, что такое суть обладание и обладатель. Знание о том, как отказываться от деятеля и деяния, а также от обладания и обладателя, не обсуждалось. Поодиночке [понятия] пары деятеля и деяния, а также пары обладания и обладателя не должны познаваться, и все остальные существования нужно анализировать так же.

[Так завершена]
восьмая глава, названная «Исследование деяния и деятеля»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Девятая глава]

Исследование

воспринимающего и восприятия

Upādātṛ-upādāna-parikṣā

(тиб. nye bar len pa po dang nye bar blang ba brtag pa)

Такое же название главы приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 150] и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 182]. Однако Рагхунатх Пандейя несколько иначе восстановил санскритское название этой главы данных комментариев — *upādeya-upādātṛ-parikṣā*. Название же главы из «Акутобхайи» [там же: 181] он вообще дал по Чандракирти — *pūrva-parikṣā* [Prasannapada 1903–1913: 192, 201]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 73] и, по-видимому, М.Валлезеру [Walleser 1912: 59], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано то же название, что и у Чандракирти, которое принято и всеми переводчиками ММК. К.Инада так пояснил разночтения: «Глава анализирует предшествующее состояние самости (атман). Условно его можно исследовать в терминах *upādātṛ* (кит. ch'ü-che, shou-che, или „субъект“, „воспринимающий“) и *upādāna* (кит. ch'ü, shou, tso, или „акт восприятия“, „схватывание“, „прилипание“, „перцепция“). Фактически именно это различие внесено в тибетское название, которое Макс Валлезер передал как “Annehmer und Annehmen”. Действительное различие вводится другим термином, который вовлечён в процесс исследования — *upādeya* (кит. so-ch'ü, so-shou, или „воспринимаемая об-ласть“). Ясно, что *upādātṛ* и *upādāna* — это внутренние элементы или аспекты функции восприятия, в то время как *upādeya* представляет собой внешнее проявление этой функции. Весь процесс состоит во взаимоотношениях этой триады. Точка зрения мадхьямики заключается в том, чтобы разрушить целиком формально-логические или концептуальные понятия,

касающиеся процесса восприятия. Таким образом, проверке подлежит не только прошлое состояние воспринимающего, но также настоящее и будущее его состояния» [Inada 1970: 76].

Д.Калупахана, как всегда, оригинален: для него мыслители разных эпох и культур сосуществуют во времени. «Поскольку предыдущая глава посвящалась опровержению картезианской инициативы (enterprise), принятой позднее некоторыми буддийскими метафизиками, настоящая глава, кажется, специально занимается кантианским проектом, а именно допущением изначального условия для всех форм знания, включая cogito. Здесь вопрос затрагивает прежнее существование. Он (Нагарджуна? — В.А.) не мог не знать подхода Будды к проблеме прошлого (pubbanta). Для радикального эмпириста, такого, как Будда, знание прошлого столь же важно, как и любое другое знание... Нагарджуна был убеждён, что концепции cogito, ātman или svabhāva формулировались метафизиками, которые, несомненно, стремились знать прошлое...» [Kalupahana 1991: 188–189] (подчёркнуто мною. — В.А.).

По мнению Дж.Гарфилда, некоторые могут возразить, что Нагарджунова «пустотность всех феноменов всё-таки требует, чтобы был субъект, для которого они являются феноменами (это возражение Нагарджуна передал первыми строками главы)... Т.е. без субъекта опыта не может быть ни опыта, ни объектов, подвергаемых опыту. Этот аргумент знаком по примерам из Декарта и Канта. Но Нагарджуна, примыкая в этом отношении к Юму, задаётся вопросом: как эта сущность может стать объектом знания?» [Garfield 1995: 183].

Возражение:

1

*Некоторые говорят, что существуют
Зрение, слух и другие [органы чувств], а также
Ощущение (ведана) и т.д., но раньше них
Есть ещё то, [что их использует].*

Определённые существования — это органы чувств (indriyāṇi, тиб. dbang po rnam) зрение, слух и другие, а также такие, как ощущение и т.д.¹, но раньше них имеются существования, в коих нет сомнения. Они уже известны, как говорят о них некоторые учителя².

2

*Ибо разве могло бы быть зрение и прочее
У несуществующего существования?
Поэтому достоверно установлено,
Что это существование есть раньше них (зрения и прочего).*

Поскольку если бы существования не было, то как бы пребывали зрение и прочее? Постольку достоверно установлено, что раньше

них — зрения, слуха и других, а также ощущения — имеются определённые дхармо-частицы.

Ответ:

3

Однако, [предположим,] установлено некое существование [дхармо-частицы],

[Которое возникло] раньше, чем зрение,

Слух и другие, а также ощущение и прочее,

То каким же образом оно было распознано?

Каким же образом было распознано это установленное существование, которое [возникло] раньше, чем зрение, слух и другие органы чувств, а также ощущение и прочие дхармо-частицы?

Возражение:

Установленные [существования] существуют и без зрения, слуха и других органов чувств, а также ощущения и прочих дхармо-частиц.

Ответ:

4

Если это [существование] установлено

Без зрения и других [органов чувств],

То и они, несомненно, без него

Смогут существовать.

Если бы это существование было установлено без зрения, слуха и других органов чувств, а также ощущения и прочих дхармо-частиц, то и без него, несомненно, зрение, слух и другие органы чувств, а также ощущение и прочие дхармо-частицы смогут существовать.

Возражение:

Это существование, которое установлено как [возникшее] раньше, чем зрение, слух и другие, не нуждается также во взаимном освидетельствовании³.

Ответ:

5

Кто-то обнаруживается благодаря чему-то,

Что-то обнаруживается благодаря кому-то.

Почему же кто-то [обнаруживается] без чего бы то ни было?

Почему же что-то [обнаруживается] без кого бы то ни было?

Некое существование обнаруживается благодаря зрению и другим [органам чувств]. Зрение и другие [органы чувств] обнаруживаются

благодаря некоему существованию. Слово «обнаруживается»⁴ означает «делает известным», «делает познанным». Разве можно предположить, что зрение и другие [органы чувств] имеются, а некая сущность (присущая им) отсутствует? Разве без некой сущности можно говорить о каком-то зрении и прочем?⁵

Возражение:

6

Нет ничего ранее, т.е. [до возникновения]

Всех [органов чувств], т.е. зрения и других [органов чувств].

[Существование] обнаруживается у зрения и других [органов чувств] иначе

И опять-таки в другой момент времени.

Мы не говорили: «Некое существование имеется ранее, чем все какие ни есть зрение и другие [органы чувств]». Однако у зрения и других [органов чувств] в силу того, что они состоят из отдельных [мгновений времени], всякий раз имеется нечто ранее [возникшее]. Поэтому благодаря тому что зрение и другие [органы чувств] — это одно за другим следующие [мгновения], то в другое время обнаруживается и тот, кто зрит, и тот, кто слышит, и тот, кто ощущает. Он не обнаруживался ранее и без [процессов] зрения и других [органов чувств], без них он не существует.

Ответ:

7

Если до [возникновения] всех [органов чувств], т.е. зрения и других,

[Существования] не было, то каким же образом

Оно появится до [возникновения] каждого из них,

То есть зрения и других, поскольку они существуют по отдельности.

Если до [возникновения] всех [органов чувств], т.е. зрения и других, его не было, то каким же образом оно появится до [возникновения] каждого из них, т.е. зрения и других, поскольку они существуют по отдельности. Далее.

8

Если бы был видящий, и он же — слышащий,

И он же — ощущающий, вот он мог бы быть

До [возникновения] каждого из них по отдельности.

Но именно это никак не установлено.

Если бы был видящий, и он же — слышащий, и он же — ощущающий, [вот он мог бы быть до возникновения каждого из них]. Но именно это никак не установлено.

Возражение:

Видящий является как раз другим, слышащий — тоже другим, ощущающий — опять-таки другой.

Ответ:

9

Если видящий является как раз другим, слышащий — тоже другим,
Ощущающий — это опять-таки другой, то из этого

вытекало бы,
Что должна быть [сущность] видящего и [одновременно
сущность]

Слышащего. [Значит], существовало бы и множество
вечных душ.

Если видящий является как раз другим, слышащий — тоже другим, ощущающий — это опять-таки другой, то из этого вытекало бы одновременность пребывания видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, думающего. Далее: и имело бы место множество вечных душ (*атман*). Но ведь это нежелательно (не является искомым), и потому это никак не установлено.

Возражение:

Среди [двенадцати] опор восприятия (аятана, тиб. skye mched gnams), начинающихся с органа зрения и т.д. (см. ДС, XXIV), цвето-форма (рупа, тиб. gzugs) является качеством [одной из] четырёх первостихий (великих элементов, см. ДС, XXXIX–XL). Именно благодаря им имеются в наличии сформированные существования (вещи). Поэтому существующая вещь предстает перед органом зрения и другими опорами восприятия. Итак, это установлено [логически].

Ответ:

10

Хотя в этих первостихиях возникают
Зрение, слух и другие [органы чувств],
А также ощущения и прочее,
Тем не менее здесь нет искомой [сущности].

Вы (оппоненты) говорили, что сформированное существование (вещь) должно быть раньше, чем зрение, слух и другие органы чувств.

Эти и подобные зрению, слуху и остальным возникают постепенно из безначальных (первостихий, великих элементов), но они не существуют. Сказано: «Неверно, ибо не существует никакого тела (кайя, тиб. lus)».

Возражение:

Поскольку имеются некие зрение, слух и остальные органы чувств, постольку благодаря им есть и некое существование (вещь). В силу того что имеется некое существование (вещь), поэтому существуют определённые зрение, слух и остальные органы чувств.

Ответ:

11

Если нет того, кто обладает зрением, слухом
И другими [органами чувств],
А также ощущениями и прочим,
То тогда нет и их.

Когда нет нечто существующего и обладающего зрением, слухом и другими органами чувств, а также ощущениями и прочим, тогда нет ни зрения, ни всего остального.

Возражение:

Согласно вам (мадхьямикам), «нет никакого существования (вещи)». Как же тогда это определить?

Ответ:

12

То, чего нет до [восприятия] его зрением и прочим,
Нет одновременно с [восприятием] и нет после него,
К тому здесь не применимы суждения:
«Оно существует» и «Оно не существует».

Итак, посредством разумного довода (юкти, тиб. rigs pa) нельзя доказать, что какое-нибудь существование (вещь) имеется в наличии до любого его восприятия зрением и прочим, одновременно с восприятием и после него. Нельзя применять суждения, опираясь на опыт восприятия: «Оно существует на основании зрения и прочего» и «Оно не существует на основании зрения и прочего».

[Так завершена]

девятая глава, названная

«Исследование воспринимающего и восприятия»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Десятая глава]

*Исследование огня
и топлива*

Agni-indhana-parikṣā

(*тиб. me dang bud shing brtag pa*)

Такое же название главы транслитерируется с кит. версии «Мадхьямака-шастры» (см. [Huntington 1986: 74; Walleser 1912: 65]) и такое же приводят Буддхапалита [Buddhapalita 1913–1914: 169], Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 203] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 202, 217]. Согласно К.Хантингтону, в этой главе «Акутобхайи» образцы комментария аналогичны другим главам и соответствуют «Мадхьямакашастре», оба текста сохраняют одинаковую последовательность аргументации [Huntington 1986: 74–75]. По мнению К.Инады, данная глава — одна из наиболее важных в изложении центрального учения о взаимозависимом происхождении, а пара применяемых в главе терминов (*anekārtham* — *anānārtham*) представляет собой кредо мадхьямики, которое было принято и основоположниками дзэн-буддизма, например Догеном в XII в. [Inada 1970: 80–81]. Д.Калупахана видит в главе полемику с неназванными ватсипутриями, в доказательство чего приводит материалы из девятой главы АК, в которой Васубандху-саутрантик опровергал примерно так же ватсипутриев [Kalupahana 1991: 195–197], см. также перевод [Stcherbatsky 1919].

Возражение:

Если обратиться к примеру с огнём и топливом, то что есть огонь — получатель, вечная самость (атман), а что есть топливо — материальная причина, пять групп (скандха) дхармо-частиц?

Ответ:

Это не верно. Почему? В силу отсутствия определения (доказательства) огня и топлива. Ведь надо бы определить — либо огонь и топливо едины, либо различны, т.е. вообще они суть разные вещи. Оба варианта нельзя доказать. Если вы спросите почему — ответим:

1

Если бы огонь был топливом,

То это означало бы идентичность деятеля и деяния.

Если бы огонь был топливом, то из этого следовало бы единство (*экатвам*, тиб. *gsig pa nyid*). Почему? В действительности же [свойство] огня быть деятелем, а топлива — [причиной] деяния. Значит, логически неверно утверждать тождественность (единство, нераздельность) огня и топлива. Но когда полагают, что огонь и топливо различны, то на это мы скажем:

Если огонь является другим, нежели топливо,

То он бы мог существовать и без топлива.

Если огонь является другим, чем топливо, то он мог бы существовать и без топлива. Значит, логически неверно утверждать различие огня и топлива. Далее.

2

Ибо горение без причины

Значило бы вечность горения.

Опять-таки [понятие] начала [огня] не имело бы смысла
(*вайяртхьям*),

Точно так же как не было бы объекта деяния (*кармака*).

Если согласиться с различием [огня и топлива], то из этого должны следовать вечность горения и отсутствие причины горения. Поэтому бессмысленно [говорить] о начале возгорания, столь же бессмысленно, как о начале возгорания говорить о процессе горения. Далее. При таком положении не было бы и объекта деяния. Но если нет деяния, тогда нельзя ни развести костёр, ни варить пищу и т.д. Если кто-то спрашивает: «Почему же из-за отсутствия причины горения бессмысленным становится [понятие] начала возгорания?» — на это, подумав, мы ответим так:

3

В силу независимости одного от другого

Горение не имело бы причины.

Из этого последовал бы [вывод] о вечности горения
И бессмысленности [понятия] начала возгорания.

В силу независимости одного от другого горение не имело бы причины. Из этого [предположения] последовал бы [вывод] о вечности горения и бессмысленности [понятия] начала возгорания.

4

[Если некто предполагает]: «Процесс горения —
Это как раз и есть то самое топливо».

Мы ответим так:

Если бы это было так,
То каким образом топливо стало горящим?

Если бы процесс горения и был бы топливом, то это горение нельзя перенести в другое место. Каким же огнём разжигается тот огонь, [если всё топливо ушло на разжигание этого первого огня]? Выходит, что топливо всё-таки пребывает без огня. Далее.

5

[Если некто предполагает], что [топливо] — это иное,
чем [огонь],
То оно, не касаясь его, т.е. будучи несвязанным, не горит
И не будет гореть никогда. [Следовательно], оно не будет
и гаснуть.

Если бы оно оставалось таковым [постоянно], то это
собственный признак (сва-линга).

Если огонь — это совсем другое, то он не будет схватывать топливо. Почему? Потому что устанавливается его независимость. В силу отсутствия между ними связи топливо не загорается. Когда оно не горит, тогда оно не будет и гаснуть. Значит, оно пребывает само по себе.

Возражение:

Когда заявляют: «Если огонь — это совсем другое, то он не будет схватывать топливо», — мы на это скажем:

6

*Даже если огонь — это другое, чем топливо,
Тем не менее он схватит топливо.
Как женщина овладевает мужчиной,
Так и мужчина делает то же самое с женщиной¹.*

Если огонь — это другое, чем топливо, тем не менее огонь хватат топливо. Точно так же женщина и мужчина суть разные существа, но они овладевают друг другом.

Ответ:

7

Огонь действительно иное, чем топливо,
Но он может соединяться с топливом
В том случае, если огонь и топливо
Друг друга устраняют.

Если огонь и топливо, подобно мужчине и женщине, различны, то в силу различия они друг друга устраняют, вот в этом случае огонь и топливо могут соединяться. Поскольку это совсем не то, что предполагается тобой (оппонентом): «Даже если огонь — это другое, чем топливо, тем не менее он схватит топливо», — то это высказывание не верно.

Возражение:

Огонь зависим от топлива, и топливо зависимо от огня, следовательно, устанавливается взаимозависимость огня и топлива.

Ответ:

8

Если огонь зависим от топлива
И если топливо зависимо от огня,
Тогда что же возникает первым
И что зависимо от чего — огонь [от топлива] или топливо
[от огня]?

Если огонь зависим от топлива и если топливо будет зависимо от огня, что из этих двух возникает первым: либо зависимость от огня, либо зависимость от топлива? Если некто полагает, что первым возникает топливо и от него зависит огонь, то на это мы скажем:

9

Если огонь зависим от топлива,
То это означает доказательство уже установленного огня.

Если первым возникло топливо, то огонь являлся бы зависимым от него. Но ведь огонь уже установлен, зачем же снова это доказывать? Далее.

Тогда и топливо ведь в состоянии
Быть без огня.

Тогда и топливо ведь в состоянии быть без огня. Но это положение нежелательно, поэтому неверно высказывание: «Огонь и топливо взаимозависимы друг от друга, что доказано».

Возражение:

Если эти оба не возникают первыми, тогда устанавливается, что они возникают в зависимости друг от друга.

Ответ:

10

Когда некое существование (бхава) устанавливается
как зависимое,
Тогда это устанавливает, что и другое является зависимым
от него.

Если то, что пребывает в зависимости, должно быть
установлено,
То как же быть с тем, которое зависимо [от него]?

Когда некое существование устанавливается как зависимое от другого, тогда и от этого другого зависимо первое. Если эти оба являются установленными, то как же быть с желанием [узнать], что от чего в зависимости возникает? Далее.

11

Если некое существование установлено как зависимое,
То как может то, что не установлено, быть зависимым?
Итак, есть нечто установленное зависимым,
Но неверно, что есть доказательство [самой] зависимости.

О неком существовании говорят, что оно возникло в зависимости от другого, но если это существование не установлено, то как же оно может быть зависимым? Как от него, не установленного, может быть зависимость? Если кто-то полагает, что возможно возникновение от другого на основании лишь зависимости, то это неправильно. Итак, имеется в наличии установленное существование и оно установлено на основании зависимости от другого, но это бессмысленно и неправильно. Ибо ничего не сказано о том, что есть сама зависимость у этого установленного как существующее. Далее.

12

Неверно, что огонь зависим от топлива,
Неверно, что огонь независим от топлива.
Неверно, что топливо зависимо от огня,
Неверно, что топливо независимо от огня.

На основании того, о чём говорилось ранее, если рассматривать собственно сущее, как оно есть (йятха-бхута, тиб. ji lta ba bzhin), то

нет никакого огня, зависимого от топлива. Не возникает зависимости при происхождении обоих — и огня, и топлива. Неверно, что огонь зависим от топлива. Такая зависимость от другого сводилась бы к абсурду (*прасанга*, тиб. *thal bar 'gyur ba*): либо отсутствие причины у горения, либо вечность горения. Нет топлива, зависимого от огня. Нет никакого зависимого происхождения обоих — огня и топлива, — будь то установленных или не установленных. Нет горения и помимо огня, и без топлива. Далее.

13

Огонь не приходит из чего-то другого,
В топливе нет огня.

Огонь не приходит из чего-то другого, потому что, если предположить, что он приходит из другого, тогда его возникновение [следует объяснять] либо с топливом, либо без топлива, но такой его приход (возникновение) не годится. Нет огня и в топливе из-за того, что он там не воспринимается, а также из-за бессмысленности начала возгорания.

Остальные исследования относительно топлива
методично рассмотрены
На примере движущегося сейчас, прошедшего
и не вышедшего [в путь].

Пример, подобный случаю с топливом, уже был методично рассмотрен. Каков же это пример? Это пример прошедшего, не вышедшего [в путь] и движущегося сейчас (см. выше гл. II. — *В.А.*). Как нет пути у прошедшего, не вышедшего [в путь] и движущегося сейчас, точно так же горение отсутствует в топливе, в сгоревшем, в негоревшем и в горящем сейчас. Как нет начала движения у прошедшего, не вышедшего [в путь] и движущегося сейчас, точно так же нет начала горения в топливе, в сгоревшем, в негоревшем и в горящем сейчас. Как не движется ни идущий, ни не идущий, ни идущий и не идущий одновременно, так же не горит ни сгоревшее, ни негоревшее, ни сгоревшее и негоревшее одновременно. Так должно исследовать и всё остальное. Далее.

14

Опять-таки огонь не есть топливо,
Но огня нет и ни в чём другом, кроме топлива.
Огонь не обладает топливом [как свойством],
Топлива нет в огне, а огня в топливе.

Что есть топливо, то не огонь. Ошибка сведения к абсурду была бы в том случае, если бы деятель и деяние были идентичны (одинаковы). Кроме того, топливо не есть огонь; ошибка сведения к абсурду была бы и в том случае, если бы устанавливалась зависимость от другого и прочее. Огонь не обладает топливом, в огне также нет топлива, а в топливе нет огня. Ошибка сведения к абсурду была бы в том случае, если бы была инаковость.

15

Благодаря [анализу] огня и топлива разъясняется
последовательно [недостоверность]
Таких пар [терминов], как самость (*атман*) и её обладание
[свойствами],
Вместе со всеми остальными без исключения,
Например горшок и ткань, и т.д.

Благодаря [анализу] огня и топлива разъясняется последовательно
недостоверность таких пар терминов, как единство и различие, зави-
симость одного от другого, самость и обладание (свойствами), вместе
со всеми остальными без исключения, например горшок и ткань и т.д.

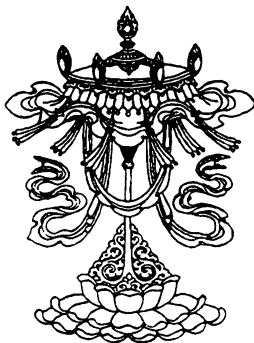
16

Те, кто наставляют [учеников], что у самости вечная
сущность
И что дхармо-частицы² существуют раздельно,
Тех [наставников] я не считаю
Знатоками смыслов и значений Законоучения
[Просветлённого].

Тех, кто обучает, что у самости вечная сущность и что дхармо-час-
тицы существуют раздельно, тех я не считаю знатоками смыслов
и значений Законоучения.

[Так завершена]

десятая глава, названная «Исследование огня и топлива»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Одиннадцатая глава]
*Исследование
круга рождений
[существования особи]*
Saṃsāra-parikṣā
(тиб. 'khor ba brtag pa)

Такое же название главы приводится в комментариях Буддхапалиты [Buddhapālita 1913–1914: 180] и Бхававивеки [Madhyamaka-shāstra 1988–1989, I: 214]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 75] и М.Валлезеру [Walleser 1912: 73], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано название, которое ретранслируется на санскрит как *Pūrva-koṭi-parikṣā* — «Исследование начала и конца». В комментарии Чандракирти читаем *Pūrva-apara-koṭi-parikṣā* — «Исследование начала и очередного (или будущего) конца» [Prasannapāda 1903–1913: 218, 226]. Последнее название переводчики с санскрита на английский язык передают различно.

Возражение:

Благодатный Будда в «Анавара-агга-сутре»¹ сказал: «О монахи, круг рождений (сансара) — это то, где отсутствуют низ и верх, и это то, что не познаётся как граница предыдущих и последующих [рождений]». Поэтому нельзя познать границу предыдущих и последующих [рождений], согласно Слову Просветлённого. Итак, если есть Учение о круге рождений, тогда как же объяснить существование [дхармо-частицы]? Вот что должен ты (мадхьямик) обосновать.

Ответ:

1

Великий Мудрец (Будда Шакьямуни) сказал:

«Нельзя постигнуть начальную границу [предыдущих рождений]».

Ибо круг рождений не имеет ни низа, ни верха,
Ни начала, ни конца.

Великого Мудреца спросили: «Как узнать начальную границу [предыдущих рождений]?» Он ответил: «Её нельзя постигнуть». Ибо круг рождений не имеет ни низа, ни верха, ни начала, ни конца. Если кто-то полагает, что у круга рождений есть середина, то это невозможно. Почему?

2

Как же может быть середина у того,
У чего нет ни верха, ни низа?

Разве возможна середина у того, что без верха и низа?

Поэтому здесь не являются достоверными
Ни начало, ни конец, ни одновременность

[круга рождений].

Поскольку у круга рождений нет ни верха, ни низа, ни середины, постольку не являются достоверными ни начало, ни конец, ни одновременность. Как же тогда это можно познать?

3

Если признать, что рождение — это начало,
То старение и смерть следуют позже.

Если же за рождением не следуют старение и смерть,
[Значит ли это, что] родился бессмертный?

Если признать, что рождение — это начало, то старение и смерть последуют позже. Если же за рождением не следует смерть, то такое рождение означает логически ошибку сведения к абсурду (*прасанга*).
Далее.

4

Если бы рождение было позже,
А начало — старение и смерть,
Тогда бы у них не было причины.

Разве возможно, чтобы у нерождённого были старение
и смерть?

Если бы рождение было позже, а вначале — старение и смерть, тогда бы у последних не было причины. Разве возможно, чтобы у нерождённого были старение и смерть?

Возражение:

Значит, существование не имеет ни начала, ни конца, но тогда рождаются уже связанные старением и смертью.

Ответ:

5

Неправильно считать также, что старение и смерть
Одновременны с рождением,
Так как родившийся умирал бы
И эти оба [процесса] были бы беспричинны.

Неправильно считать также, что старение и смерть одновременны с рождением. Если бы они были одновременны, то тогда родившийся умирал бы и эти оба процесса были бы беспричинны. Так не может быть.

Возражение:

Хотя у этих [существующих дхармо-частиц] нельзя установить, что раньше, что позже, а что одновременно, тем не менее рождение, старение и смерть происходят [в мире]. Поскольку они суть, то есть и самость (атман, тиб. bdag).

Ответ:

6

Поскольку не происходят эти —
Начало, конец и одновременность,
Постольку зачем же примысливать ещё
И это рождение, старение, смерть?

Ранее было приведено обоснование, согласно которому примысливаются рождение, старение и смерть. Но ведь нет ни начала, ни конца, ни одновременности, тогда какой же смысл провозглашать в миру рождение, старение и смерть? Это нельзя делать, ибо придётся устанавливать самость подлинного существования [дхармо-частицы].

7

Следствие и причина,
Обозначаемое и обозначение,
Ощущение и ощущающий. Имеются и другие понятия,
У которых так же [нет рождения, старения, смерти].

Если размышлять над началом, концом, одновременностью относительно рождения, старения и смерти, то это будет неправильно. Точно так же причина и следствие, обозначаемое и обозначение, ощущение и ощущающий, а также такие понятия, как освобождение, прекращение череды рождений (*нирвана*), знание, область знания, средство достоверного познания, объект познания и другие, — все они рассматриваются как существующие. Но и для них всех неправильным будет [применять понятия] начала, конца и одновременности.

8

Начальной границы не имеется.

Не только круг рождений,

Но и все существования (дхармо-частицы)

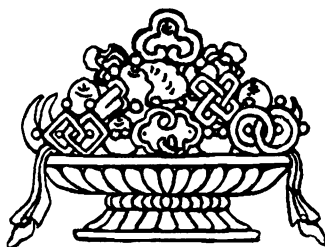
Не имеют начальных границ.

Если рассматривать собственно сущее, как оно есть (*йятха-бхута*, тиб. *ji lta ba bzhin*), то не годятся понятия начала, конца, одновременности в отношении всех существований [дхармо-частиц]. Поэтому нет не только начальной границы у круга рождений, но и у всех искомых существований нет начальных границ. Ибо существования суть сияния (мерцания), подобно иллюзии, миражу, граду небесных музыкантов (*гандхарвов*), отражению в зеркале.

[Так завершена]

одиннадцатая глава, названная

**«Исследование круга рождений [существования особи],
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Двенадцатая глава]
Исследование страдания
Duḥkha-parikṣā
(тиб. sdug bsngal brtag pa)

В отличие от предыдущей главы название данной одинаково во всех комментариях. Но в «Акутобхайе» и в комментариях Буддхапалиты, Бхававивеки нет строфы XII, 6, которая имеется в кит. варианте «Мадхьямакашастры» и в «Прасанна-паде». Появление этой строфы было непонятно даже для тибетского учёного монаха школы *сакья* Ронстона (XIV–XV вв. [Williams 1984: 95]), в труде которого систематизированы основные комментарии к ММК.

Возражение:

Некоторые полагают, что страдание причиняется самим собой, другим, обоими и даже возникает беспричинно, поэтому здесь есть страдание.

Ответ:

1

Некоторые полагают, что страдание
Причиняется самим собой, другим, обоими
И даже возникает беспричинно.

Однако нет оснований считать страдание следствием
(карья).

Некоторые полагают, что страдание причиняется самим собой, иные думают, что оно причиняется другим, ещё есть мнение, что — обоими, и отдельные даже настаивают, что оно возникает беспричинно. Однако, принимая любую из этих четырёх точек зрения, нет оснований считать, что оно следствие. Если кто-то спросит: почему же следствие невозможно при такой постановке вопроса, ответ в следующем:

2

Если бы оно причинялось самим собой,
То не было бы взаимозависимости.

В действительности же эта совокупность (скандха)

дхармо-частиц

Производится в зависимости от другой совокупности

дхармо-частиц.

Если бы страдание причинялось самим собой, то не было бы взаимного возникновения. Но оно (страдание) должно происходить в зависимости. Поскольку от этой настоящей (существующей в данный момент времени) совокупности дхармо-частиц взаимозависимо происходит каждая будущая (следующая) совокупность дхармо-частиц, постольку неверно полагать: «Страдание причиняется самим собой».

Возражение:

Если страдание не причиняется самим собой, то это делается другим. Почему? Потому что от этих совокупностей дхармо-частиц происходят другие взаимозависимые совокупности.

Ответ:

3

Если бы эти [нынешние совокупности] отличались от тех
[Будущих совокупностей] или последние возникали бы

от другого,

Вот тогда бы страдание причинялось другим,

И это другое производило бы их (будущие совокупности

дхармо-частиц).

Если бы эти нынешние совокупности дхармо-частиц отличались бы от тех будущих совокупностей, то и будущие совокупности дхармо-частиц отличались бы от нынешних совокупностей, т.е. благодаря другим нынешним совокупностям возникали бы другие будущие сово-

купности. Тогда бы и страдание было бы обусловлено другим. Но поскольку этого нет, постольку не установлено, что страдание причиняется другим.

Возражение:

Страдание производится страданием. Поэтому мы говорим: «Страдание производится самим собой». Добавим также, что страдание вызывается причинами и условиями, поэтому «страдание причиняется другим». Человек сам себе причиняет страдание, поэтому мы говорим: «Страдание производится самим собой». И другим человеком причиняется страдание, поэтому мы говорим: «Страдание причиняется другим».

Ответ:

4

Если человек сам себе причиняет страдание,
То каков же он — человек сам по себе,
Но уже без страдания?

И что это за страдание, которое причиняется самим собой?

Если некто полагает: «Своё страдание в виде совокупности дхармо-частиц человек причиняет сам себе», — то каким же был этот причинивший себе страдание человек прежде, то есть сам по себе, без страдания? Когда он без страдания, можно ли его охарактеризовать: «Это есть он». Нет, он таким не существует, поэтому высказывание: «Человек сам себе причиняет страдание» — не установлено.

Если говорят: «Другой человек причиняет страдание», — то мы скажем:

5

Если другой человек причиняет страдание,
То как же другим причинённое страдание
Передаётся кому-то?

И как он (другой человек) [пребывает] без страдания?

Если совокупность дхармо-частиц, причиняющая страдание, создана другим человеком, а затем она передаётся некоему человеку, тем самым благодаря передаче [возникает вопрос]: тот, который принимал, он был без страдания, и тот, который передавал, перед этим был без страдания? Можно ли о нём сказать: «Это есть он — человек»? Нет, это неправильно, поэтому утверждение: «Другой человек причиняет страдание» — не установлено. Далее¹.

6

Если не установлено, что страдание причиняется самим собой,
То разве [можно говорить], что оно причиняется другим?
В действительности если другой должен причинять это страдание,
То в отношении его оно бы было самопорождённым.

Страдание, которое причиняется самим себе, не доказано, откуда же возьмётся страдание, причиняемое другим? Почему? Страдание, которое причиняется другим, было бы для него самостоятельно порождённым. Значит, согласно рассмотренному первому доводу, страдание, которое человек причиняет сам себе, недостоверно. Поэтому на основании недоказанности того, что страдание причиняется человеку самим себе, и на основании недоказанности того, что страдание причиняется другим человеком, следует, что и второй довод [о другом] недостоверен.

Возражение:

Поскольку нельзя отделить страдание от человека, сказано: «Страдание порождается страданием и страдание причиняется самим себе». Ещё сказано: «Что есть страдание, то не есть человек, и страдание причиняется другим»².

Ответ:

7

Неверно, что страдание является самопорождённым,
Ибо неверно, что оно причиняется таким образом.

На основании сказанного о страдании неправильно будет заключать, что оно создано. Почему? Ибо оно есть у него (человека) как таковое — несозданное. Когда говорят, что страдание причиняется другим, то это тоже нужно устанавливать.

Если другое не сотворено самостью (*атман*),
То каким же образом страдание причиняется другим?

Если руководствоваться суждением: «Страдание причиняется другим», то у «другого» тоже должно быть «другое», поскольку самость не творит. Значит, нельзя установить, что страдание причиняется другим.

Возражение:

Страдание существует благодаря объединению обоих — самости и другого.

Ответ:

8

Страдание могло бы быть причинено обоими,

Если бы оно могло бы причиняться каждым из них

порознь.

Если бы оно причинялось каждым в отдельности, то тогда бы страдание могло быть причинено и обоими. Поскольку это не так, постольку страдание не причиняется ни самим себе, ни другим, ни обоими.

Возражение:

Если верно, что страдание не причиняется ни самим себе, ни другим, ни обоими, значит, оно возникает без причины.

Ответ:

Будучи не созданным ни другим, ни самим собой,

Каким же образом страдание окажется беспричинным?

Поскольку оно не создано ни другим, ни самим собой, разве можно установить беспричинность страдания? Это грозит большой [логической] ошибкой из-за абсурдности.

9

Доктрина четырёх точек зрения не годится

Не только в отношении страдания,

Доктрина четырёх точек зрения не годится также

В отношении внешних существующих вещей.

Доктрина четырёх точек зрения не годится не только для любого страдания, характеризуемого совокупностью дхармо-частиц, которое бы возникало само по себе, от другого, от обоих и беспричинно, но доктрина четырёх точек зрения не годится также для внешних существующих вещей, таких, как цветоформа (*рупа*, тиб. *gzugs*) и так далее³.

[Так завершена]

**двенадцатая глава, названная «Исследование страдания»
Бесстрашного толкования «Жоренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Тринадцатая глава]

Исследование высшей реальности

Tattva-parikṣā

(тиб. de kho na nyid brtag pa)

Такое же название главы приводят Буддхапалита и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 241]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 77] и М.Валлезеру [Walleser 1912: 80], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано то же название, что и у Чандракирти, — *saṃskāra-parikṣā* [Prasannapada 1903–1913: 237, 249], которое принято и всеми переводчиками ММК. К.Инада так пояснил разночтения: «В строфах происходит постепенный переход от понятия *saṃskāra* к реальному значению *śūnyatā*, или природе таковости. Таким образом, тибетское название скорее заставляет думать о подлинном содержании главы и, следовательно, оно более к месту. Однако термин *saṃskāra* относится к древней терминологии, применяемой со времён раннего буддизма, и обозначает порождающую силу сознания. Достаточно интересно, что Щербатской использовал вызывающий мысли термин “synergy” для *saṃskāra*, чтобы передать синтетическую или синтезирующую энергию жизни. Вначале Нагарджуна стремится проникнуть в сердцевину проблемы, заявляя, что Будда осуждал все концепции, основанные на ложном дискриминационном подходе к реалиям. Это относится и к природе *saṃskāra*, или ментальному образованию. Дискуссия затем переходит на понятия собственной природы (*svabhāva*) и различающей природы (*anyathābhāva*), а также на их возможные отношения... В строгом смысле юность не старится, а молоко не превращается в масло. Другими словами — словами настоящего дзэна — юность есть юность, старость есть старость, молоко есть молоко, а масло есть масло. Таким образом, дискуссия неизбежно поднимает вопросы о природе таковости, *śūnyatā*, как единственно верном взгляде на сущест-

ование. Но Нагарджуна тут же предостерегает, что *śūnyatā* не является субъектом концептуализации» [Inada 1970: 91].

Д.Калупахана считает, что название главы, данное Кумарадживой и Чандракирти, является «несомненно изначальным» [Kalupahana 1991: 217].

Термин *saṃskāra*, который, по-моему, хорошо разъяснили и Ф.И.Щербатской, и К.Инада, остаётся по-прежнему одним из самых спорных и «разноречивых» у переводчиков-буддологов. Вот краткий список его переводов некоторых моих предшественников: М.Валлезер и с тибетского, и с китайского языков, а также с восстановленного санскрита перевёл термин “die Gestaltungen”, Ф.Стренг — “conditioned elements”, К.Инада — “mental conformation”, М.Спранг (в содружестве с Т.Р.В.Мурти и У.С.Вьясом) — “compound things”, хотя собственно название главы, скорее, смысловое — “The Absence of Being in Things”. Аналогично поступил Д.Калупахана, т.е. главу назвал “Examination of Action and Agent”, а термин — “dispositions”, Р.Пандейя и Манджу — “impressions”, Т.Вуд — “Mental Formations”, Дж.Гарфилд — “compounded phenomena”. Мне не кажется удачным перевод на русский язык рассматриваемого термина отечественным знатоком Абхидхармы В.И.Рудым как «формирующие факторы» [Васубандху 1990: 58–59]. Собственно говоря, «санскара» — это не что иное, как более специальное название «кармы», или «силы и влияний прежних деяний особи» в предыдущих и данном рождении, это созидательные и разрушительные предпосылки деятельности существа. Их подробное перечисление с пояснениями см. ДС, XXIX–XXXI [Андросов 1999: 344–350; 2000а: 494–502; 2001: 171–177, 183–188]. Глава начинается с возражения оппонента на последнее высказывание мадхьямика в предыдущей главе.

Возражение:

Почему же доктрина четырёх точек зрения не годится, коль воспринимаются и имеются силы и влияния прежних деяний и у страдающих, и у внешних существующих вещей?

Ответ:

1

Благодатный (Будда-Бхагаван) поведал:

«Что является вредной дхармо-частицей¹, то есть ложь».

Все силы и влияния прежних деяний состоят

Из вредных дхармо-частиц. Значит, они суть ложь.

Благодатным в сутре сказано: «Что является вредной дхармо-частицей, то есть ложь. О монахи, это прекращение череды рождений (*нирвана*, тиб. *mya ngan las 'das pa*) вне вредных дхармо-частиц, именно поэтому оно есть наивысшая истина (*парама-самья*, тиб. *bden pa'i mchog*)»². Поэтому все силы и влияния прежних деяний являются вредными дхармо-частицами. Значит, они суть ложь. Из-за их неверной видимости они определяются как пустые (*шунья*, тиб. *stong pa*).

Возражение:

Если силы и влияния прежних деяний являются вредными дхармо-частицами и они суть ложь, то эти оба (ложь и вред) становятся похожи на несуществование. Каким же образом доказываются и вредность дхармо-частиц, и ложность?

Ответ:

2

Что является вредной дхармо-частицей, то есть ложь.

Что здесь является приносящим вред?

Это становится ясным [благодаря учению]

о пустотности³.

Так сказано Благодатным.

Когда говорится, что вредные дхармо-частицы есть ложь, то с какой стати их значение было бы равнозначно «несуществованию»? Что здесь является приносящим вред? Здесь «вред» — это обманчивая видимость, ложь в силу пустоты представления о самосущем (*свабхава*, тиб. *ngo bo nyid*) и в силу того, что значение «несуществование» (*абхава*, тиб. *med pa*) не является достоверным; поэтому установлена ложность вредных дхармо-частиц. Вот поэтому нужно правильно понимать высказанное Благодатным: «Это становится ясным [благодаря учению] о пустотности»⁴.

Возражение:

3

*[Разве] у существований [дхармо-частиц] отсутствует
самосущее (нихсвабхаватва),*

*Потому что при восприятии существование изменчиво
(ложно)?⁵.*

Согласно сказанному Благодатным, термин «ложь» (*мриша*, тиб. *rdzun pa*) не является значением ни небытия (*абхава*), ни бессамосущности дхармо-частиц (дхарма-найратмья, тиб. *chos bdag med pa*). [Однако] есть значение в [выражении] «у существований [дхармо-частиц] отсутствует самосущее личности (*пудгала*, тиб. *gang zag*)». Почему? Потому что при восприятии устойчивого состояния (*авастха*, тиб. *gnas skabs*) существование [дхармо-частицы] изменчиво (ложно, *аньятха*, тиб. *gzhan du*).

Нет существования, лишённого самосущего,

Поскольку пустотность свойственна существованиям.

Существования дхармо-частиц не лишены самосущего. Почему? Поскольку пустотность свойственна [этим] существованиям. Самосущее же дхармо-частиц не установлено.

4

*Каким бы было изменённое существование,
Если бы отсутствовало самосущее?*

Если бы у дхармо-частиц не было самосущего, каким бы образом тогда при восприятии устойчивого состояния различалось бы своё, [данное в настоящий момент], и изменённое существование? Поэтому названный Благодатным термин «ложь» является значением [выражения] «у существований отсутствует самосущее личности», а также «нет бессамосущего у дхармо-частиц».

Ответ:

*Каким бы было изменённое существование,
Если бы присутствовало самосущее?*

Если бы у дхармо-частиц было самосущее, каким образом тогда [объяснить] наличие изменённого существования? Ибо тогда были бы невозможны [никакие] изменения. Далее.

5

*Установлено, что оно (существование) не может иметь
изменённого существования*

И у него нет чего бы то ни было другого.

Точно так же ни юноша не является стареющим,

Ни старик не является стареющим.

Обсуждаемое здесь существование таково, что у него два вида изменённого существования: оно либо у него, либо у другого; но они оба не установлены. Почему? Потому что не старится юноша и потому что не старится старик⁶.

Возражение:

Если бы у него было изменённое существование, то в чём же здесь ошибка?

Ответ:

6

*Если бы оно (существование) могло иметь изменённое
существование,*

То тогда бы молоко тут же становилось простоквашей.

Если бы у него было изменённое существование, то тогда бы молоко тут же становилось простоквашей. Но ведь этого не происходит.

Однако предположим, что некто полагает: «У другого, возможно, и есть изменённое существование». Тогда необходимо сказать:

Существование простокваши будет означать
Нечто иное, нежели [существование] молока.

Однако если некто думает, что у другого, возможно, и есть изменённое существование, [то пусть он знает], что существование простокваши будет означать нечто иное, нежели [существование] молока. Поэтому не установлено, что изменённое существование доказывается благодаря наличию двух видов [одной природы].

Возражение:

Разве есть какие-то границы определения того, что называется «пустым»?

Ответ:

7

Если бы было нечто непустое,
Тогда что-то могло быть названо «пустым».
Но поскольку нет ничего непустого,
То разве может ли быть что-то пустым?

Если бы нечто было непустым, то тогда что-то противоположное могло быть названо «пустым». Но поскольку нет ничего непустого, ибо нет этому достоверного доказательства, то разве может быть принято противоположное — есть нечто пустое? Далее.

8

Победителем возведено, что пустотность —
Это прекращение всех мнений-положений.
О тех же, кто держится за доктрину пустотности,
Сказано было, что они не достигнут цели.

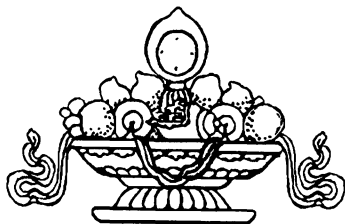
Просветлённым и Благодатным возведено: «По своей природе пустотность противоположна всем мнениям (*сарва-дришти*)⁷ и является прекращением мнений»⁸. О тех же, кто держится за доктрину пустотности, сказано было, что они не достигнут цели. Так похожа лысая голова на череп того, кто пребывает в созерцании⁹.

[Так завершена]

тринадцатая глава, названная

«Исследование высшей реальности»,

Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Четырнадцатая глава]
Исследование соединения
Saṃsarga-parikṣā
(тиб. phrad pa brtag pa)

Такое же название главы приводят Буддхапалита, Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 252] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 250, 258]. Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 82] и М.Валлесеру [Walleser 1912: 89], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано то же название. Исследователи считают весьма важным это краткое обсуждение Нагарджуной в общем-то рядовой философской проблемы соединения, взаимосвязи частей составных вещей и явлений, а также взаимодействия или отношения между двумя вещами (*дхармо-частицами*), пребывающими в одном пространстве и времени. «Совершенно очевидно, что дискуссия в целом фактически свидетельствует о двух идеях Нагарджуны в качестве кредо мадхьямики по поводу нетождественности и неотличимости (*anekārtham anānūrtham*). Его довод должен показать абсурдность этих положений, объясняющих объединение и развитие одного из другого, будь оно по природе тождественно или различно. В результате он приходит к выводу, что непригодны для обсуждения ни настоящее соединение (*saṃsṛjyamūna*), ни уже готовое соединение (*saṃsṛṣṭa*), ни агент, который соединяет (*saṃsṛaṣṭṛ*)» [Inada 1970: 94]. «Для Нагарджуны (и это было позицией, принятой таким философом, как Юм) „что различно, то же является и отдельным“. Конечно, метафизики продолжали бы объяснять события в терминах „соединения“, располагая различные сущности вместе (*saṃskaraṇa*), согласно чьей-то диспозиции (*saṃskāra*), или, как настаивает Юм, в терминах чьего-то воображения... Следовательно, неудивительно видеть, как Нагарджуна поднимает вопрос о соединении (*сансарга*), де-

монстрируя, что оно не работает на фоне метафизических предположений» [Kalupahana 1991: 224–225].

По мнению К.Линдтнера, «данную главу нужно читать в свете ММК, XXVI, 3 и следующих строф» [Encyclopedia 2002: 115].

Возражение:

Самосущее непременно имеется у существующих дхармо-частиц, ибо так видится соединение миров.

Ответ:

Выше в исследовании способностей восприятия (*индрия*, см. гл. III. — В.А.) объяснялось, что у этой тройки — [сфера] видимого, зрение и видящий — не возникает никакой [взаимной] деятельности, а поскольку в них нет и ничего иного, то следует учить: соединение одного с другим невозможно. На вопрос: «Каковы же разумные доводы этому?» — отвечаем так:

1

Ни [сфера] видимого, ни зрение, ни видящий
Не действуют как соединение друг с другом
Этих трёх [частей] вместе
Или попарно.

[Сфера] видимого является объектом способности восприятия (*индрия*, или органа чувств). Зрение — это способность восприятия. Видящий есть сам (*атман*). Ни [сфера] видимого, ни зрение, ни видящий не действуют как соединение друг с другом этих трёх [частей] вместе или попарно. Недействительно соединение ни [сферы] видимого и зрения, ни [сферы] видимого и видящего, ни зрения и видящего, точно так же как света и тьмы.

2

Именно так должно рассматривать
Вожделение, вожделеющего и объект вожделения;
Таковыми же тройками и остальные омрачения (*клеща*),
А также оставшиеся опоры восприятия (*аятана*).

Как [сфера] видимого, зрение и видящий не действуют в качестве соединения друг с другом всех [частей] вместе или попарно, так же вожделение, вожделеющий и объект вожделения (см. выше гл. VI. — В.А.) не действуют как соединение друг с другом всех [частей] вместе или попарно. Недействительно соединение ни вожделения и воз-

делеющего, ни вожделения и объекта вожделения, ни вожделеющего и объекта вожделения. Точно так же не действуют как соединение друг с другом всех [частей] вместе или попарно все омрачения, такие, как ненависть и прочие, а также остальные опоры восприятия, например звук, слух и слушающий. Вот таким тройственным методом и должно рассматривать.

Возражение:

Почему же не действует соединение друг с другом видящего и прочих?

Ответ:

3

[Некоторые считают, что существует] соединение друг
с другом.

Но поскольку различие не является очевидным,
Начиная со [сферы] видимого и остального,
Постольку они не действуют как соединение.

Здесь считается, что если среди тех имеется различие, то существует и их соединение друг с другом. Но поскольку различие (*аньятва*, или инаковость) не является очевидным при рассмотрении доводов о [сфере] видимого и остального, постольку они не действуют как соединение. Далее.

4

Не только различие в [сфере] видимого и остального
Не является очевидным,
Но и не является достоверным [любое] различие
Совместно пребывающих чего бы то ни было с чем бы
то ни было.

Не только различие друг с другом в [сфере] видимого и остального не годится [для исследования], но и не является достоверным рассмотрение здесь любого различия, т.е. совместно пребывающего каково-нибудь существования [дхармо-частицы] с каким-то существованием [дхармо-частицы]. Если различия нет, то неправильно рассматривать и соединение совместно пребывающих чего бы то ни было с чем бы то ни было.

Возражение:

В чём же состоит разумный довод того, что различие нельзя рассматривать?

Ответ:

5

Если есть некий и другой, то другой зависим [от некоего],
Иначе говоря, без некоего нет другого¹.

Поскольку что-то другое зависит от чего-то ещё,
Постольку такое другое не является достоверным.

Так как тобой (оппонентом) под «другим» понимается нечто отличное от чего-то, поэтому «другое» означает взаимозависимое. Без некоего [одного] другое как таковое не существует, так как нет различия. Далее. Что возникает взаимозависимо, то не является достоверным для рассмотрения, будучи различным [по существу].

Возражение:

Если бы существовало различие, то в чём бы состояла [логическая или методологическая] ошибка?

Ответ:

6

Вот если бы нечто было бы отлично от другого так,
Чтобы могло и существовать без другого.

Однако это нечто без другого не существует,
Поэтому и другого нет.

Разве может существовать нечто, зависимое от другого, и быть различным [по существу]? Быть так именно без другого — этот довод не годится. Если же кто-то полагает, что нечто, зависимое от другого, будет различным [по существу], потому что без другого не существует отличия одного от другого, то следует знать, что нет такого различия [по существу].

Возражение:

Если бы даже в учении о взаимозависимом происхождении (пратитья-самутпада) не было бы [понятия] различия (инаковости), то и тогда существовало бы обобщение «различие». Учитывая это, различие есть.

Ответ:

7

Различие не находится в другом,
И оно не находится в не-другом.
Если различия не существует,
То его нет ни в другом, ни в этом.

Тобой (оппонентом) названо обобщение «различие», и на этом основании сказано, что якобы различие есть. Кроме того, если есть учение о взаимозависимом происхождении, то разве оно не подразумевает различие? Установлено, что если нечто есть, то его существование зависимо, поэтому различия [как такового] нет среди существующих дхармо-частиц. Если бы существовало различие, то оно находилось бы либо в другом, либо в не-другом. Но оба эти предположения неправильны.

8

Не установлено соединение

Ни этого с тем же, ни другого с другим же.

Не существует ни того, что могло бы быть соединённым,

Ни того, что уже соединено, ни того, что соединяет.

Это не имело соединения с тем. Почему? Потому что это одно и то же (*экатва*); нельзя соединить то с тем же. И нельзя соединить другое с другим же. Почему? Потому что отдельное является отдельным, и предположение об их соединении не является искомым. Поскольку при рассмотрении оказалось, что соединение между существованиями (*бхава*, или существующими дхармо-частицами) не установлено, постольку нет ни того, что могло бы быть соединённым, ни того, что уже соединено, ни того, что соединяет. Это подобно небу и земле.

[Так завершена]

четырнадцатая глава, названная

«Исследование соединения»,

Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Пятнадцатая глава]

Исследование бытия и небытия

Bhāva-abhāva-parikṣā

(*туб. dngos po dang dngos po med pa brtag pa*)

Согласно К.Хантингтону [Huntington 1986: 84] и М.Валлезеру [Wallerstein 1912: 94], в кит. версии «Мадхьямака-шастры» дано то же название. Такое же название главы приводят Буддхапалита и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 267–268]. У Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 259, 279] — *svabhāva-parikṣā*, или «Исследование самосущего (самобытия)».

По мнению Д.Калупаханы, данная глава является заключительной во второй части труда Нагарджуны. Напомню, что учёный считает второй частью главы III–XV и называет её «дхарма-найратмья», или «бессамосущность *дхармо-частиц*». Здесь задачей анализа Нагарджуной *дхармо-частиц* было «уничтожить метафизические идеи относительно тождественности и различия (*ekārtha-nānārtha*). В процессе исследования Нагарджуна опровергал метафизические понятия происхождения и прекращения (*utpāda-nirodha*), вечности и уничтожимости (*śāśvata-uccheda*), а также прибывания и убывания (*āgama-nirgama*). Эти метафизические понятия явились следствием допущения субстанции, или собственной природы (*svabhāva*, „самосущего“ в моей терминологии) в феноменах, допущения, которое взаимно соотносится с концепцией абсолютной „инаковости“ (*parabhāva*). Таким образом, естественно, что Нагарджуна завершает эту часть исследованием главного вопроса — концепции о собственной природе, или субстанции. Опровергая эту концепцию, он опирается целиком на учение Будды о срединной позиции, а именно о взаимозависимом происхождении. Поскольку Нагарджуна сосредоточился здесь преимущественно на опро-

вержении метафизических крайностей, то он ссылается только в этой части на свой *locus classicus* (т.е. на сутру Катьяяны. — В.А.), который посвящён двум крайностям — существованию (*astitva*) и несуществования (*nāstitva*)» [Kalupahana 1991: 228].

К.Линдтнер признаёт эту главу базисной, так как «она направлена не против частного понимания догм оппонента, а против фундаментальной идеи, согласно которой данный умозрительный феномен (дхармо-частица) существует субстанционально и неизменно и обладает бытием в себе и благодаря себе» [Encyclopedia 2002: 115–116].

Д.С.Руэгг истолковывает *свабхаву* как “*aseity*” — самозарождённое существование, вечное и независимое бытие, которое требуется охватить причинностью. «Это понятие подвергается критике, показывающей, что оно не совместимо с идеей производства посредством причин и условий, потому что по определению *свабхаве* следует быть независимой от любой другой вещи, якобы обуславливающей *свабхаву*, которая не производится» [Ruegg 1981: 14].

Многу уже публиковался перевод данной главы [Андросов 1990: 185–189]. Ниже приводится автокомментарий Нагарджуны, а также исправленный перевод строф ММК и толкований к ним в соответствии с единой терминологией нагарджунизма, выработанной в моих последних трудах [Андросов 1999; 2000а; 2001].

Возражение:

Самосущее имеется у существований (у существующих дхармо-частиц), поскольку очевидно, что оно способно совершать различные действия. Точно так же у горшка есть самосущее и у ткани есть самосущее, ибо оно производит во взаимозависимости с причинами и условиями¹.

Ответ:

1

Неверно, что возникновение самосущего
Вызвано условиями и причинами.

Неверно, что возникновение самосущего вызвано условиями и причинами. Если же кто-то думает: «Какая же в том ошибка, что возникновение самосущего обусловлено условиями и причинами?» — то поясним:

Самосущее, возникшее от причины и условия,
Было бы как нечто произведённое.

Ошибка состоит в том, что самосущее, возникшее от причины и условия, было бы как нечто произведённое².

Возражение:

Разве такое возможно — самосущее, которое бы производилось?

Ответ:

2

Каково же будет самосущее,

Которое называют произведённым?

Ведь самосущее — это то,

Что не производится и не зависит от другого.

Каково же будет самосущее, которое называют произведённым? Ведь самосущее — это то, что не производилось и не зависит от другого³.

Возражение:

Но если нет самосущего, то тогда ведь должно быть иносущее.

Ответ:

3

Если отсутствует самосущее,

Каким же образом может быть иносущее (*парабхава*)?

Ибо самосущее иносущего

Называется иносущим.

Если нет самосущего, как же быть тогда с иносущим? Ибо самосущее иносущего называется иносущим. Но установить его самосущее невозможно. Поэтому никакого иносущего нет⁴.

Возражение:

Поскольку нет ни самосущего, ни иносущего, то как же быть с сущим (бхава)?⁵.

Ответ:

4

Разве может быть сущее,

Когда нет ни самосущего, ни иносущего?

Ибо сущее устанавливается,

Когда есть либо самосущее, либо иносущее.

Разве может быть сущее, когда нет ни самосущего, ни иносущего? Если же кто-то спросит: «Почему?» — [отвечаем:] ибо сущее устанавливается, когда есть либо самосущее, либо иносущее⁶.

Возражение:

Но ведь всё-таки есть не-сущее (абхава)⁷.

Ответ:

5

Отсутствие обоснования сущего

Отнюдь не способствует доказательству не-сущего.

Люди говорят так: если сущее является

Сущим и чего-то другого (*аньятха-бхава*), то оно

уже не-сущее.

Если предполагаемое сущее не обосновано, то тогда ведь нельзя установить и не-сущее. Почему? Потому что люди говорят так: если сущее является сущим и чего-то другого, то оно уже не-сущее⁸.

Возражение:

Сказано: «На основании видения высшей реальности есть освобождение⁹ сущего». Поэтому у существующих дхармо-частиц¹⁰ имеется самосущее.

Ответ:

6

Те, кто признают самосущее, иносущее,

Сущее и не-сущее в качестве данности,

Они не увидят [глубины] высшей реальности (*маттва*),

[Чему обучает] Законоучение Просветлённого

(*буддха-цасана*).

Те, кто признают четыре вида понятий — самосущее, иносущее, сущее и не-сущее — в качестве данности, те не увидят [глубины] высшей реальности, [чему обучает] Законоучение Просветлённого и Благодатного (тиб. *Sangs rgyas bcom ldan 'das*)¹¹. Далее.

7

В «Наставлениях Катьяяне»¹² Благодатный,

Преодолевший [двойственность] бытия и небытия,

Избегал произносить оба высказывания:

«Нечто есть» и «Ничего нет».

Поскольку Благодатный, преодолевший [двойственность] бытия и небытия, в сутре «Наставлений Катьяяне» избегал произносить оба высказывания: «Нечто есть» и «Ничего нет», постольку воззрение о бытии и небытии отвергается. Далее¹³.

8

Если нечто есть в силу собственной природы (*пракрити*),

То оно уже никак не может не быть.

Ибо именно благодаря наличию собственной природы
Никак нельзя установить никакого иного существования.

Если нечто есть в силу собственной природы, то оно уже никак не может не быть¹⁴. Почему? Ибо именно благодаря наличию собственной природы никак нельзя установить никакого иного существования. Далее.

Возражение:

9

*Если недействительно (асатья), что есть собственная
природа,
То разве может быть тогда какое-нибудь изменение?*

Ответ:

Если собственная природа действительно (сатья) есть,
То разве может быть тогда какое-нибудь изменение?

Если недействительно, что есть собственная природа, то разве может быть тогда какое-нибудь изменение? Если собственная природа действительно есть, то разве может быть тогда какое-нибудь изменение? Далее.

10

Учение о вечности (*ишцувата*) [гласит]: «Нечто есть».

Учение об уничтожимости (*уччхеда-дарицана*) [гласит]:
«Ничего нет».

Поэтому мудрый не опирается

На двойственность бытия и небытия (*аститва-наститва*).

Если кто-то склонен утверждать: «Это есть», то он хватается за мнение о вечности. Если кто-то склонен утверждать: «Этого нет», то он привержен учению об уничтожимости (всеобщей уничтожимости). Поэтому мудрый не опирается на [взгляды] о двойственности бытия и небытия.

Возражение:

Каким же образом тогда следовать учению о вечности и уничтожимости?

Ответ:

11

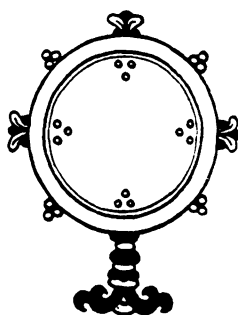
Допустим, что «это есть» благодаря самосущему,

Тогда оно вечно, и неверно [утверждать]: «Этого нет».

«Теперь нет того, что было прежде» —
Так следуют учению об уничтожимости.

Если это есть благодаря самосущему, то нельзя утверждать: «Позднее этого уже нет». Из учения о вечности бытия следует, что нет изменения у существующего благодаря собственной природе. Из учения об уничтожимости следует: «Теперь нет того существования, что было прежде». Значит, это учение об уничтожимости существующего бытия. Поскольку имеется множество [логических] ошибок в учении о бытии и небытии существующих дхармо-частиц, постольку высшая реальность (*таттва*, тиб. *de kho na*) такова, что у существующих дхармо-частиц нет самосущего. Наивысшая истина этой реальности постигается прохождением до конца на Срединном Пути¹⁵.

[Так завершена]
пятнадцатая глава, названная
«Исследование бытия и небытия»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Шестнадцатая глава]

Исследование пленения и освобождения

Bandhana-mokṣa-parikṣā

(тиб. bcings pa dang thar pa brtag pa)

Такое же название главы транслитерируется с кит. версии «Мадхьямака-шастры» (см. [Huntington 1986: 86; Walleser 1912: 99]) и такое же приводят Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 17] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 280, 301]. Согласно К.Хантингтону, эта глава интересна тем, что комментарий «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» демонстрирует «соединение близких текстовых соответствий, расположенных среди несхожих интерполированных пассажей» [Huntington 1986: 86]. Эта глава является своего рода начальным обсуждением проблемы прекращения череды рождений (*нирвана*) и освобождения от круговерти рождений и смертей, из плена неведения и мрака сознания. В XXII и особенно в XXV главах обсуждение продолжится. По мнению Д.Калупаханы, данная глава есть зачин третьей части ММК, в которой Нагарджуна переходит от метафизической тематики к вопросам гуманитарным, человеческим, личностным [Kalupahana 1991: 235].

Возражение:

Неправильным будет рассуждение, если оно не опирается на такие понятия, как круг рождений (бытия — сансара, тиб. 'khor ba), прекращение череды рождений (нирвана, тиб. tsa ngan las 'das pa), пленение и освобождение. [В качестве данности] имеются силы и влияния прежних деяний (сансара, тиб. 'du byed), живое существо

(самтвa, тиб. *sets can*), круг рождений, прекращение череды рождений, пленение и освобождение. Я хотел бы услышать объяснение, почему логически недостоверными являются понятия силы и влияния прежних деяний, живого существа, круга рождений (бытия), прекращения череды рождений, пленения и освобождения.

Ответ:

1

Если силы и влияния прежних деяний вращают круг бытия,
То они не вращают его в качестве вечных [неизменных сил]
И они не вращают его в качестве не вечных
[изменяющихся сил].

Точно такой же порядок действует в отношении
живого существа.

Если предположить, что силы и влияния прежних деяний вращают круг рождений (бытия), то вращают они его, будучи вечными или не вечными? Оба предположения недостоверны. Они не вращают его, будучи вечными. Почему? Потому что тогда их состояние было бы неизменным, они бы обладали самосущим и потому не могли изменяться. Они не вращают его, будучи не вечными. Почему? Потому что тогда их состояние не было бы неизменным, им была бы свойственна пустотность самосущего, и потому они могли изменяться. Если кто-то думает, что живое существо вращает круг рождений (бытия), то ему надлежит знать — точно такой же порядок действует в отношении живого существа.

Возражение:

*Живое существо вращает круг рождений (бытия), будучи ни тем же самым, ни другим, чем группы дхармо-частиц (скандха, тиб. *phung po*), опоры восприятия (аятана, тиб. *skye tched*), основы сознания (дхату, тиб. *khamts*), и оно ни вечное, ни не вечное.*

Ответ:

2

Допустим, живая особь (пудгала) вращает круг рождений
(бытия).

Однако такой искомой особи нет в пяти видах странствия
существ¹

Среди групп [дхармо-частиц], опор восприятия и основ
сознания.

Кто же будет вращать круг бытия?

Если некто полагает: «Живая особь вращает круг рождений (бытия)», — то это совершенно недостоверно. Почему? Потому что не существует особи, разыскиваемой среди групп дхармо-частиц, опор восприятия, основ сознания. Будучи либо такой же, как они, либо иной, чем они, либо находящейся в них, либо они в ней пребывают. Нет особи, разыскиваемой в пяти видах странствия существ. Поскольку же её нет, кто же будет вращать круг рождений (бытия)? Далее.

3

[Если бы] они вращали круг бытия от одного достижения
целей (упадана)²

К другому достижению целей, то оказались бы без
существования³.

Кто же это есть без существования и без достижения целей?
Кем же будет вращаться круг рождений (бытия)?

Если предположить, что живая особь вращает круг рождений (бытия), то это значит, что она либо обладает достижением целей, либо пребывает без достижения целей. Достоверными не являются оба предположения. Ибо здесь (в мире существ) обладающий достижением целей не в состоянии вращать круг рождений (бытия). Почему? Когда он вращает круг бытия от одного достижения целей к другому достижению целей, то в промежуточном состоянии⁴ он оказывается без существования. Пребывающий без достижения целей не вращает круг рождений (бытия). Почему? Потому что он пребывает и без существования, и без достижения целей. Кто же это есть и без существования, и без достижения целей? Кем же будет вращаться круг рождений (бытия)?

Возражение:

Прекращения череды рождений (нирваны) не достигнуть, если нет объекта (ащрайя, тиб. gzhi ra) [освобождения]. Прекращение череды рождений достигается, когда существа обладают силами и влияниями прежних деяний.

Ответ:

4

Неверно, что прекращение череды рождений достигается
силами и влияниями прежних деяний.

Каким же образом это может стать достоверным?

Неверно, что прекращение череды рождений достигается
живым существом⁵.

Каким же образом это может стать достоверным?

Когда ты (оппонент) возражаешь, что прекращение череды рождений достигается силами и влияниями прежних деяний, а также живым существом, то мы (мадхьямики-срединники) уже учили ранее: поскольку силы и влияния прежних деяний, а также живые существа повсюду (т.е. во всех видах странствия) пребывают без самосущего, постольку утверждение о вращении ими круга рождений (бытия) недостоверно. Поэтому не является достоверным и состояние пребывания в кругу рождений (бытия). Как такое можно утверждать? Разве прекращение череды рождений можно устанавливать неким иным образом, если силы и влияния прежних деяний, а также существо [не угасают]?

Возражение:

При отсутствии объекта нельзя представить ни пленение, ни освобождение, поэтому силы кармы и живое существо пленяют (закабаляют) друг друга, а также оба освобождают друг друга.

Ответ:

5

Природа⁶ сил и влияний прежних деяний состоит
В возникновении и исчезновении.

Они не закабаляют пленом и не освобождают [из него].

Точно так же живое существо не пленяется

и не освобождается.

Тобой (оппонентом) сказано: «Силы кармы и существо пленяют (закабаляют) друг друга, а также оба освобождают друг друга». Но это неправильно, что силы и влияния прежних деяний могут быть закабалены и освобождены. Почему? Потому что их природа — возникать и исчезать. Точно так же живое существо не может быть закабалено и освобождено. Почему? Как уже указывалось ранее, нет [живого существа] среди групп дхармо-частиц, опор восприятия, основ сознания, как нет и [живого существа], разыскиваемого в пяти видах странствия живой особи.

Возражение:

Живое существо оказывается закабалённым, либо обладая достижением целей, либо пребывая без достижения целей, либо будучи единым с ним (достижением, упадана), либо отличающимся от него.

Ответ:

6

Если бы достижение целей являлось пленением,
То тогда бы достигший целей не был бы пленён.

Не был бы пленён и не стремящийся к достижению целей.
Что же это за состояние того, кто пленён?

Если некто полагает: «Достижение целей есть пленение (закабаление)», то тогда бы достигший целей не был бы пленён. Почему? В силу сведения к нелепости (*прасанга*) из-за вторичного достижения целей⁷. Не стремящийся к достижению целей тоже не был бы пленён. Почему? Потому что не стремящийся к достижению целей пребывает без существования (тела), и тем самым он не может быть пленён. Поэтому как же представить третье состояние — того, кто пленён? Далее.

7

Вероятно, если бы пленение существовало до того,
Что должно быть пленено, тогда оно бы и закабаляло
пленом.

Но это не так. Всё остальное уже сказано при
[обсуждении]
Движущегося сейчас, уже прошедшего [путь] и ещё не
прошедшего.

Вероятно, если бы пленение было до пленения существований, то оно бы и закабаляло пленом. Поскольку же по здравому размышлению пленения раньше не было, постольку неправильно называть достижение целей «пленением». Всё остальное уже сказано при обсуждении движущегося сейчас, уже прошедшего путь и ещё не вышедшего на него (см. выше гл. II, X, 13. — *В.А.*). Как в движущемся сейчас, уже прошедшем путь и ещё не вышедшем на него нет ни движения, ни начала движения и прочего, точно так же в том, кто должен быть пленён и кто уже попал в плен, нет ни пленения, ни начала пленения и прочего.

Возражение:

Но есть освобождение.

Ответ:

8

Пленённый не освобождается,
Точно так же непленённый (свободный) не освобождается.

Пленённый не освобождается. Почему? Потому что он уже пленён. Так же непленённый (свободный) не освобождается. Почему? Потому что он не закабалён пленом. Если некто думает: «Что же за ошибка в положении о том, что пленённый освобождается?» — нужно ответить:

Если пленённый был бы тем, кто должен освобождаться,
То тогда бы пленение и освобождение наступали
одновременно.

Если бы пленённый был бы тем, кто должен освобождаться, то тогда пленение и освобождение наступали бы одновременно. Но одновременность их действия нежелательна [доктринально]. Пленение и освобождение противоположны друг другу, как свет и тьма.

Возражение:

Освобождение есть уже потому, что имеется страх перед кругом рождений, [заставляющий] надеяться иногда: «Избавившись от достижения целей, я обрету полное прекращение череды рождений (нирвану)», а иногда просто: «Мне будет суждено полное прекращение череды рождений».

Ответ:

9

«Без [стремления] к достижению целей я обрету нирвану. Меня ждёт прекращение череды рождений (нирвана)» — Кто привязан к таким [надеждам, тот должен знать, что] Они суть крепчайшая привязанность к достижению целей⁸.

Те, кто думают: «Избавившись от достижения целей, я обрету полное прекращение череды рождений» или: «Мне будет уготовано полное прекращение череды рождений», — те оказываются [в плену] привязанности к достижению целей, а именно к созиданию собственного Я и к созиданию «моего», что является крепчайшей привязанностью.

Возражение:

И всё-таки круг рождений (бытия) и прекращение череды рождений существуют. Ибо благодаря им некто есть, а кого-то нет, но это не отсутствие бытия, поэтому-то имеются круг рождений и прекращение череды рождений.

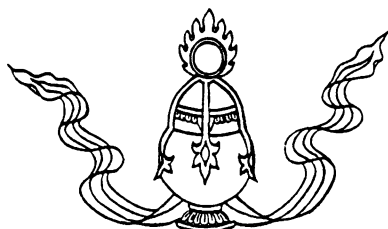
Ответ:

10

Когда нельзя переместиться в [царство] нирваны,
Тогда нельзя избавиться и от круга рождений (бытия).
Что же это такое — круг рождений (бытия)?
Каким же можно представить прекращение череды
рождений?

С точки зрения истины наивысшего смысла, когда нельзя переместиться в [царство] нирваны (прекратить череду рождений), тогда нельзя избавиться и от круга рождений. Что же нужно сделать, чтобы представить круг рождений? Каким же можно представить прекращение череды рождений? Поскольку этих двух [понятий] нет, постольку нельзя пребывать ни в [царстве] нирваны, ни в круге рождений.

**[Так завершена]
шестнадцатая глава, названная
«Исследование пленения и освобождения»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Семнадцатая глава]

Исследование деяния и [его] плода

Karma-phala-parikṣā

(*тиб.* las dang 'bras bu brtag pa)

Такое же название главы приводят Буддхапалита [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 46] и Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 302, 339]. С кит. версии «Мадхьямака-шастры» оно транслитерируется как «Карма-парикша» (см. [Huntington 1986: 90; Walleser 1912: 103]). Согласно К.Хантингтону, эта глава «слишком разжижена» и в «Акутобхайе», и в «Мадхьямака-шастре» из-за большого числа строф, передающих мнения оппонентов школы срединников, мадхьямиков [Huntington 1986: 90]. В главе опровергаются как популярные представления о карме и кармических последствиях, так и специальные доктрины. Одни учёные полагают, что спор с обычными изложениями учения занимает первые 19 строф [Inada 1970: 104–105], а другие — только с 1-й по 5-ю [Streng 1967: 201] или с 6-й по 12-ю [Kalupahana 1991: 243]. Нагарджуна полемизирует с четырьмя оппонентами. Причём, критикуя воззрения второго оппонента, он использует и положения третьего из них. Чьи взгляды называть популярными, зависит от того, какой исторический период иметь в виду и для какой аудитории слушателей он предназначен. Современные тибетские учителя полагают, что, «невзирая на факт опровержения этих воззрений Нагарджуну, некоторые из представленных взглядов оппонентов, соответственно интерпретированных, разделялись Нагарджуну» [Garfield 1995: 231].

Мне кажется, что ёмко и чётко воззрения Нагарджуны на понятие «деяния» представлены в его трактате «Семьдесят строф о пустотности»

(ШС, 33–44), впрочем, столь же ясно приводятся и возражения оппонента [Андросов 2000а: 362–367].

Возражение (воззрения первого оппонента — строфы 1–5):

Все существования (дхармо-частицы) не являются пустыми, поскольку общеизвестно о деянии и его плоде. Что такое «деяние»?

1

Сознание (четас), в котором обуздано собственное Я
(атман)

И которое направлено на содействие другим с Любовью, —
Это и есть [жизнь] согласно Закону (Дхарма). Такое
сознание [несёт в себе]

Семя плода как здесь [в этой жизни], так и после смерти.

Слова «сознание, в котором обуздано собственное Я» устанавливают, что речь идёт о самости. Слова «направлено на содействие другим» означают доброжелательность к другим. «С Любовью» означает стремление нести благо живым существам, что и есть Любовь (*maitrī*, тиб. *byams pa*). О сознании, о котором так учат, известно, что оно установлено согласно Закону. Такому сознанию свойственно [нести в себе] семя плода как здесь в этом мире, так и там после смерти. Чем же оно является?

2

Наилучшим из провидцев (риши) сказано,
Что деяние есть осознанное усилие (четана) и то,
что осознаётся [содеянным]¹.

Различие [проявлений] деяния объясняется тем,
Что существует множество его видов.

Различие [проявлений] этого деяния объясняется подробно в высшем Законоучении (Абхидхарма, тиб. *chos tingon pa*). Его нельзя изложить здесь, поскольку для установления значения и смысла требуются пространные пояснения.

3

Таким образом, что называется «осознанным усилием»,
То признаётся мысленным деянием.

Что же называется «осознаваемым [как содеянное]»,
То является телесным или речевым деянием.

Если это разъяснять, то нужно спросить: «Каковы вкратце свойства [рассматриваемых объектов]»?

4

Речь, движение, непостоянные [деяния], воспринимаемые
Как неявные (неизвестные окружающим),
А также другие неявные [деяния],
Которые признаются пребывающими постоянно²,

5

Также и добродетельное [деяние],
Тесно связанное с наслаждением, и таковое же
недобродетельное,
И осознанное усилие — вот те семь дхармо-частиц,
Которые признаются в качестве видов деяния³.

«Речь» является речевым деянием четырех видов. «Движение» является трояким действием тела. «Непостоянные [неявные деяния]» — это такие неявные деяния, которые оказывают зловерное действие (акуцала, тиб. *ti dge*) на телесное и речевое поведение. [Собственно] «неявное деяние» значит, что оно не обнаруживается при движении. «Другие неявные [деяния], которые признаются пребывающими постоянно» — это добродетельные (куцала, тиб. *dge ba*), влияющие постоянно на телесное и речевое поведение. Им научают в зависимости от непостоянных неявных деяний.

«Добродетельное [деяние], тесно связанное с наслаждением» означает, что оно возникает из наслаждения как причины.

«И таковое же недобродетельное» означает, что оно возникает из наслаждения как причины.

«Осознанное усилие (четана)» означает намеренное мысленное деяние (*abhisamkāra*, *abhisamkṛta*, *abhisamkaraṇa*, тиб. *mgon par 'du byed pa*).

«Вот те семь дхармо-частиц, которые признаются в качестве видов деяния» означает, что в целом семь дхармо-частиц объявляются деяниями. Эти виды деяния открываются как деяния очевидные [для окружающих], делающие [нечто] яснее, присваивающие, уточняющие и т.д.

Поскольку дано наставление, что здесь и в любом другом месте каждый вид деяния производит плоды и, следовательно, установлена [связь] деяния и плода, постольку все существования не являются пустыми.

Ответ:

6

Если во время созревания [плода] деяние стояло бы
на месте,
То тогда оно (деяние) было бы вечным.
Если бы оно (его действие) прекращалось,
то, прекратившись,
Как бы оно смогло произвести плод?

Когда деяние производит плод, то оно стоит на месте (пребывает неизменным) или прекращается? Ведь не годятся оба варианта. Почему? Если во время созревания плода деяние стояло бы на месте, то оно было бы вечным, чего нельзя допустить. Если же предположить, что его действие прекращается, то, прекратившись, как бы оно смогло произвести плод?

Возражение (воззрения второго оппонента — строфы 7–11).

7

*Когда происходит последовательность деяний (сантана),
Начинающаяся с ростка, появившегося из семени,
Тогда получится и плод. Но при отсутствии семени
Последовательности деяний не происходит.*

8

*Поскольку последовательность деяний зависит от семени
И плод возникает из последовательности деяний,
Значит, семя предшествует плоду. Поэтому неверно,
Что [действие] прекращается, как и то, что оноечно
(щащвата)⁴.*

Семя погибает, тем самым производя последовательность деяний, [начинающуюся] с ростка. Ведь когда последовательность деяний, начиная с ростка, происходит от семени, то тогда от этой последовательности деяний производится плод. Без семени последовательности деяний не происходит. Поскольку последовательность деяний зависит от семени и плод возникает из последовательности деяний, и значит, семя предшествует плоду, постольку неверно, что [действие последовательности деяний] прекращается, как и то, что оноечно. Если бы все виды семени уничтожались [до производства следствия], то тогда не происходило бы последовательности деяний. Но последовательность деяний истекает, поэтому уничтожения

(уччхеда, тиб. *chad ra*) не наблюдается. Поскольку семя, погибая, не пребывает постоянно, поэтому и вечности не наблюдается. Далее.

9

Таким образом, плод производится тогда,
Когда последовательность деяний ума (читта)
Обусловлена состоянием сознания (четас).
При отсутствии же ума она (последовательность)
не производит [плода].

10

Поскольку последовательность деяний зависит от ума
И плод возникает из последовательности деяний,
Значит, деяние предшествует плоду. Поэтому неверно,
Что [действие] прекращается, как и то, что оно вечно
(цацвата)⁵.

Названная здесь «последовательность деяний ума», как и «деяние ума» (читта-карма, тиб. *sems ra las*), является как раз последовательностью, производящей плод. При отсутствии же ума последовательность деяний ума не производит [плода]. Поскольку имеется и так называемое деяние ума, постольку последовательность деяний ума производит плод. Значит, деяние предшествует плоду, поэтому неверно, что есть уничтожение [действия], как и то, что оно (действие) вечно. Поскольку последовательность деяний ума обусловлена состоянием сознания, а все виды состояния сознания не прекращают действовать (не уничтожаются), поэтому-то и нет уничтожения. Поскольку каждое из состояний сознания не длится постоянно, поэтому-то оно и невечно. Итак, установлено, что плод производится благодаря последовательности деяний, как и то, что круг рождений (бытия) вращается. Нелепо предполагать здесь ошибку, ссылаясь [на идеи] всеобщего уничтожения (уччхеда) и вечности (цацвата).

Каковы же искусные способы (упайя, тиб. *thabs rnams*) в деле постижения этого Законоучения? И что такое «плод»? Здесь скажем:

11

Десять чистых добродетелей⁶ суть
Искусные способы в деле постижения Законоучения.
[Постигновение] пяти качеств сферы желаний⁷ является
Плодом Законоучения как здесь (в этом мире), так
и после смерти.

Благодатный (Бхагаван) учил, что имеются десять добродетельных путей деяния, которые суть искусные способы в деле постижения Законоучения. Учил Он также и тому, что пять качеств сферы желания являются плодом как здесь (в этом мире), так и там (после смерти). Приведённое в этой строфе разъяснение вполне достаточное, поэтому не нужно больше пояснять. Поскольку здесь даны наставления относительно искусных способов постижения Законоучения и плода Законоучения, постольку деяние и плод существуют взаимозависимо. Таким образом, нельзя суждения сводить к нелепости (*aprasaṅga*, тиб. *thal bar mi 'gyur*), ссылаясь [на идеи] всеобщего уничтожения (уччхеда) и вечности (щацвата).

Другими сказано [следующее по поводу предыдущего высказывания].

Возражение (воззрения третьего оппонента — строфа 12).

12

Если согласиться с тем размышлением (кальпана),

То последовали бы многие большие ошибки.

Таким образом, то размышление

Здесь не является достоверным.

Когда тобой (вторым оппонентом) приводится пример относительно постижения связи деяния и плода, а также приведено размышление, поясняющее связь семени, роста и последовательности деяний, то из-за этого последовали многие большие ошибки, и потому то размышление здесь не является достоверным. По этой причине связь деяния и плода не установлена. Отказ разъяснить подробно не оправдан. Если бы спросили, как сделать [размышление] достоверным [логически], то он (второй оппонент Нагарджуны) сказал бы⁸:

Возражение (воззрения второго оппонента — строфы 13–20).

13

Я вновь и вновь буду обосновывать это размышление,

Которое здесь доказывается

И которое было провозглашено Просветлёнными (буддха),

Просветлёнными одиночками (пратьека-буддха)

и учениками (шравака).

Если бы его ещё спросили, каково оно (размышление), то он (второй оппонент Нагарджуны) сказал бы:

14

*Сколь нетеряемой является расписка (документ о займе),
Точно таким же есть и деяние, подобное долговому
обязательству.*

*Каково долговое обязательство, таково же и рассматриваемое деяние. Какова расписка, таковым же является и то, что рассматривается как нетеряемое. К примеру, когда одолженные деньги истрачены, тогда наличие расписки у хозяина денег означает, что деньги им не потеряны и его состояние за счёт процентов преумножено. Точно так же мгновенно совершённое деяние, казалось бы, уже прошло, однако поскольку каждое деяние происходит из [собственной] причины, которая относится к «нетеряемому», постольку действует закон (дхарма, тиб. *chos*): не теряется плод деяния деятеля и в качестве особенного плод присовокупляется [к содеянному деятелем]. Только когда хозяин денег получает их обратно, тогда расписка уничтожается. Точно так же происходит после получения плода, если плод относится к «нетеряемому».*

*То, [что не теряется]⁹, относится к четырём видам сфер
(дхату).*

То, что не теряется, относится вследствие различия к четырём видам сфер: сферам желания, цветоформы, сферы без форм и цветов, а также сферы незагрязнения (неволнения, чистоты)¹⁰.

*Исходя же из собственной природы (пракрити) то,
[что не теряется], не определить.*

Если исходить из собственной природы, то «нетеряемое» нечто нельзя разъяснить как благоприятное или неблагоприятное [деяние], поскольку оно неопределимо. Для того чтобы устранить эту ошибку, его (нетеряемое) нет необходимости определять на основании собственной природы, ибо оно известно из Высшего Закона (Абхидхарма). Здесь не требуется пространного опровержения.

15

*[Нетеряемое следствие деяния] нельзя предотвратить
даже отречением [от мирской жизни]¹¹,
Ибо его можно предотвратить только мудростью
созерцания¹².*

Это нетеряемое следствие деяния нельзя предотвратить отречением [от мирской жизни], таким, как отказ от рассмотрения¹³ стра-

дания и прочего. Если имеется непрерывная цепь последствий (плодов), то её можно предотвратить только на Пути созерцания¹⁴, а также предотвратив порождение плода.

*Поэтому плод деяний порождается
Благодаря нетеряемому [следствию деяний].*

Поскольку нельзя это предотвратить отречением [от мирской жизни], даже посредством раздумий над страданием и прочим, постольку существует и такое деяние, как неблагоприятное, которое тоже нельзя предотвратить отречением [от мирской жизни], даже посредством раздумий над страданием и прочим. Поэтому плод деяний порождается благодаря нетеряемому [следствию деяний].

16

*Если бы оно (нетеряемое следствие деяния)
предотвращалось
Отречением или переходом деяния [полностью
в следствие],*

*То тогда бы произошли [логические] ошибки,
Такие, как [возможность] уничтожения деяния и прочие.*

Если нетеряемое [следствие деяний] предотвращалось бы отречением [от мирской жизни] даже посредством раздумий над страданием и прочим, а также [предотвращалось бы] уничтожением деяния в связи с его переходом [полностью в следствие] и принадлежностью [нетеряемого следствия деяний] к совокупности [всех кармических плодов]¹⁵, то тогда бы не было плода деяния и вклинились бы [логические] ошибки, такие, как [возможность] уничтожения деяния и прочие. Но это нежелательно [для доктрины]. Это всё пространно изложено в Высшем Законе (Абхидхарма) и здесь не требуется пояснять. Далее.

17

*Из всех деяний, будут ли они похожими или непохожими,
А также принадлежащими к той же самой сфере (дхату),
Только одно-единственное то [нетеряемое следствие
деяния]*

Возникнет в [определённое] мгновение времени.

Деяние в среде тех же самых [четырёх] сфер — желания, цветоформы, сферы без форм и цветов, а также сферы незагрязнения (неволнения, чистоты)¹⁶ — может быть добродетельным, недоброде-

тельным и неясным [в отношении различения добра и зла]. Из всех деяний, будут ли они похожими или непохожими [на деяния в трёх сферах], а также сферы незагрязнения, только одно-единственное нетеряемое следствие деяния возникнет в этой жизни¹⁷. Оно возникнет именно как единственное.

18

То [нетеряемое следствие деяния] является
 дхармо-частицей
 И должно возникнуть благодаря череде деяний
 в данной жизни.
 У всех деяний двоякого вида (добродетельных
 и недобродетельных)
 Оно остаётся и при созревании (випака) [плода].

Здесь в этой жизни благодаря различию между осознанным усилием (четана, тиб. *sets ra*) и побуждаемым им действием (четайства, тиб. *bsat ra*), а также отличию между добродетельными и недобродетельными деяниями, которые все, таким образом, являются двоякого вида, у каждого отдельного деяния (череды деяний) порождается нетеряемое следствие. При созревании [плода] оно остаётся. Здесь определённо нет противоречия [идее] созревания деяния, поскольку оно (нетеряемое следствие) остаётся покоящимся и оно не в состоянии [само по себе] произвести плод, ибо получение произведённого плода [деяния] подобно уничтожению долговой расписки.

19

То [нетеряемое следствие деяния] уничтожается
 Либо уклонением от плода, либо со смертью.

Нетеряемое следствие деяния уничтожается либо уклонением от плода, либо со смертью. Здесь уклонение от плода прекращается сосредоточенным созерцанием (бхавана, тиб. *bsgom ra*), а также прекращается тем, что плод уже произведён. «Со смертью» означает, что оно (нетеряемое следствие) производится как одно-единственное в [момент] связи с новым рождением.

Различие характеризуется тем, что имеется
 Незагрязнённое (чистое сознание) и загрязнённое
 (нечистое)¹⁸.

Различие у нетеряемого следствия деяния понимается (объясняется) двояко, поскольку различаются деяния незагрязнённого (созна-

ния) и загрязнённого. Поэтому наличие нетеряемого следствия деяния означает, что живые существа порождаются среди многообразия действенных [причин и условий], отвечающих за вид странствия¹⁹, род, семью, место и время рождения, а также за производимые [существа], отличающиеся телом, чувствами, цветом, внешним видом, силой, умом, наклонностями, нравственными задатками, удовольствием и т.д.

20

*Как то, что есть пустотность, но нет уничтожения,
Как то, что есть круговорот рождений, но нет вечности,
Так и нетеряемое следствие деяния —
Это положение Закона, возведённого Просветлённым.*

Поскольку имеется связь деяния и плода, постольку устанавливается и пустотность. Ибо пусты силы и влияния прежних деяний (санскара, карма), которые небуддийскими учителями считаются самостоятельными (независимыми, самостью). Уничтожения нет, поскольку установлено нетеряемое следствие деяния. И установленным является круговорот рождений, который осуществляется на основании свойств сил и влияний прежних деяний, а также различия видов странствия существ. Нет вечности, потому что [совершённое] деяние разрушается (изменяется). У деяний имеется нетеряемое следствие. Таким образом, доказано, что нетеряемое следствие есть положение Закона, возведённого Просветлённым. Так устанавливается это высказывание.

Ответ Нагарджуны:

Поскольку оба высказывания не лишены ошибок в отношении [идей] вечности и уничтожимости, то их нельзя принять. Почему? Если здесь какое-нибудь деяние доказывается посредством самосущего, то тогда это деяние было бы разумно устанавливать либо на основании связи с последовательностью деяний, либо с учётом понятия «нетеряемого следствия», либо в силу реально существующей связи деяния и плода. Если же деяние не доказывается посредством самосущего, то тогда это положение нельзя установить из-за того, что отсутствует опора [для доказательства].

Если спросят, [возможно ли такое:] «Деяние нельзя установить?» — отвечайте:

21

Почему деяние нельзя установить?

Потому что оно не подходит для этого. Если оно не имело возникновения, то как бы оно подходило? Почему деяние нельзя установить? Отвечайте:

Потому что оно лишено самосущего.

Если деяние без самосущего, то оно не имело происхождения и деяние нельзя установить.

Возражение (здесь и далее в полемику включается, по-видимому, четвёртый оппонент срединников-мадхьямиков):

Но деяние ведь происходит. Почему? Потому что Благодатным сказано: «Деяния не пропадают».

Ответ Нагарджуны:

Поскольку оно (деяние) не имело происхождения,
Постольку оно не пропадает.

Благодатным сказано: «Поскольку деяние не имело происхождения, постольку оно не пропадает». Тем самым доказывается, что деяние не имело происхождения. Если бы нечто другое имело происхождение, тогда чем бы было нетеряемое следствие деяния? Тогда бы всё имевшее происхождение не пропадало (исчезало) бы. Но это не так, поэтому произведённое пропадает, а то, что не произведено, не пропадает.

Возражение:

Если предположить самосущее деяния, то в чём заключается ошибка?

Ответ:

22

Если рассматривать деяние в качестве самосущего,
То, несомненно, оно было бы вечным.

Если рассматривать деяние в качестве самосущего, то, несомненно, оно было бы вечным. Ибо самосущее не изменяется. Если же деяние вечно, то в чём заключается ошибка?

Деяние было бы бездейственным,
Ибо не действует то, что вечно.

Если устанавливается, что деяние является вечным, то оно было бы бездейственным, ибо не действует то, что вечно. Признание того, что бездейственное деяние имеет плод, как раз и выявляет эту ошибку.

23

Если деяние было бы бездейственным,
То появился бы страх встречи с несотворённым.

Если бы бездейственное деяние производило плод, то возник бы страх встречи с тем, что не сотворено. Далее.

Ошибка состоит также и в том,
Что это [логически] означает отрицание святого
образа жизни.

Если бы бездейственное деяние производило плод, то это логически означало бы отрицание святого образа жизни, то есть святой образ жизни признавался бы ошибочным. Потому что достижение нирваны было бы возможным без творения деяний (дел) — вот такой стала бы действительность. Далее.

24

Несомненно, что все обыденные обязанности
Оказались бы противоречивыми.

Если бы бездейственное деяние производило плод, то ради достижения мирского плода, чтобы начало происходить с обыденными обязанностями, такими, как земледелие, торговля, скотоводство, царская служба и другими, а также с ремеслом, созданием произведений искусства, чтобы происходило летом (в сезон дождей) или зимой (в сезон прохлады)? Эти и другие обыденные обязанности оказались бы, несомненно, противоречивыми (отвергнутыми). Что сделано и что не сделано, [оказалось бы одинаковым,] и повлекло бы вывод о нелепости (абсурдности, *прасанга*) в деле получения плода. Далее.

Также это повлекло бы вывод об отсутствии различия
Между добродеем и злодеем.

Если бы бездейственное деяние производило плод, то это повлекло бы вывод об отсутствии различия между тем, что «этот сделал доброе дело» и «этот сделал злое дело». Поскольку все добродеем и злодеяния не совершались бы, постольку нелепо (абсурдно) было бы [ожидать от них] произведения плода. Далее.

25

Это созревание [деяния], которое, будучи созревшим,
Будет продолжать созревать вновь и вновь.
Если бы деяние приобретало определённую (заданность),
Тогда бы оно имело самосущее.

Если бы бездейственное деяние производило плод, то когда плод этого деяния был бы созревшим, продолжали бы созревать другие плоды процесса созревания вновь и вновь. Почему? Потому что, если деяние приобрело определённую силу своего самосущего, это означает, что оно имеет самосущее.

Возражение:

Деяние всё-таки существует, ибо имеется причина деяния, коей являются омрачения (клеща, тиб. пуоп тongs pa — клеши, отравляющие сознание ядом).

Ответ:

26

Это деяние является по своей природе омрачением,
Но этих омрачений нет с точки зрения высшей реальности.
Если этих омрачений нет с точки зрения высшей
реальности,
То разве может быть деяние с точки зрения высшей
реальности?

Если это деяние возникло по причине омрачения, то этих омрачений нет с точки зрения высшей реальности из-за того, что у них нет происхождения, нет самосущего, и они производятся взаимозависимо. Если этих омрачений нет с точки зрения высшей реальности, то разве может быть деяние порождено этими омрачениями? Итак, омрачения в качестве причины деяния лишены самосущего.

Возражение:

Деяние и омрачение существуют сами по себе, так как существует плод [деяния], вызванного омрачениями, существуют деяние и знак-отметина²⁰ тела, существует плод деяния в качестве знака-отметины тела.

Ответ:

27

Деяние и омрачения признаются в качестве
Причин и условий порождения тел.
Но если эти деяние и омрачения пусты,
То каковы же будут тела?

Тобой (оппонентом) сказано: «Деяние и омрачение существуют сами по себе, так как существует плод [деяния]», а также то, что, согласно доктрине (*шастра*, тиб. bstan bcos), деяние и омрачения признают-

ся в качестве причин и условий порождения тел. Но то, что верно с обыденной точки зрения (*вьявахара*, тиб. *tha snyad pa*), то не является таковым с наивысшей точки зрения (*парамартха*, тиб. *don dam pa*). Почему? Потому что деяние и омрачения лишены самосущего, также без самосущего их плод — тело.

Возражение:

Деяние всё-таки существует, поскольку наслаждающийся получает удовольствие в качестве плода. Если спросите, как это должно понимать, то скажем:

28

*Живое существо, окутанное неведением
И закованное [цепями] жажды, есть тот,
Кто является наслаждающимся. Он не деятель,
Но он и не другой, чем деятель.*

Благодатным сказано в «Анавара-агра-сутре»: «Существа окутаны неведением и закованы [цепями] жажды», а также: «Если злодеяние совершается именно самим собой, то и его созревание должно принимать (претерпевать) именно самим собой»²¹. Этот (претерпевающий) не является ни деятелем, ни другим, чем деятель. Он не может быть ни тем же самым, ни другим, именно поэтому существует деяние.

Ответ:

29

Поскольку это деяние не является
Ни возникшим взаимозависимо,
Ни не возникшим взаимозависимо,
То нет никакого деятеля.

Поскольку деятель, как и деяние, не имели происхождения, то деятель отвергается. На основании того, что он в действительности не существует, нет ни деяния, ни деятеля. Далее.

30

Если нет деяния, а также деятеля,
То разве может быть плод, порождённый деянием?
Если же нет плода,
То разве может быть наслаждающийся именно [им]?

Итак, в результате рассмотрения оказалось, что нет ни деяния, ни деятеля, и потому разве возможен плод, порождённый деянием? Но

если нет и плода, то разве будет какой-нибудь им наслаждающийся?
Поэтому нет оснований употреблять слово «наслаждающийся».

Возражение:

Разве доказано то, что нет ни деятеля, ни деяния, ни плода, ни наслаждающегося, ни деяния и омрачений?

Ответ:

То, что возникло взаимозависимо, разве может обозначаться как «существующее» или «несуществующее»? Дабы избавиться от такого прилипчивого хватания за [значение], приводится пример:

31

Как благодаря обладанию сверхъестественной силой
Учитель (Просветлённый, Будда) создал бы чудотворного
индивида,

А этот чудотворный индивид, в свою очередь,
Создал бы другого чудотворного индивида²²,

32

Так деятель подобен чудотворно созданному индивиду,
А деяние — тому, что он делал.

Точно таким же является другой чудотворный индивид,
Созданный чудотворным индивидом.

33

Омрачения, деяния и тела,

А также деятели и плоды

Подобны видению града небесных музыкантов,
Миражу, сновидению²³.

Вот теперь рассмотрены все предметы (пункты полемики).

[Так завершена]

семнадцатая глава, названная

«Исследование деяния и [его] плода»,

Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Восемнадцатая глава]

Исследование самости и дхармо-частиц

Ātma-dharma-parikṣā

(тиб. bdag dang chos brtag pa)

С кит. версии «Мадхьямака-шастры» название главы транслитерируется как «Дхарма-парикша» (см. [Huntington 1986: 92; Walleser 1912: 114]). В комментарии Чандракирти глава называется «Атма-парикша» [Prasannapada 1903–1913: 340, 381]. Буддхапалита и Бхававивека последовали традиции «Акутобхайи» — «Атма-дхарма-парикша» [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 77]. Согласно К.Хантингтону, комментарий «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» в этой главе разительно отличается, поскольку в китайском тексте все 12 строф расположены подряд, а затем помещено длинное толкование. Поэтому устанавливать текстовые соответствия между этими двумя комментариями не представляется возможным, кроме первых строк вопросов и ответов [Huntington 1986: 92]. Эта глава является средоточием рассмотрения и критики Нагарджуной главной проблемы индийской философии — самости, вечной души, нетленного начала личности человека, а также «производных» от этой проблемы: 1 — того, что принадлежит самости, или личности (*атмийя*), 2 — понятия «моё», или самоидентификации (*мама-кара*), и 3 — стремления созидать Я (*ахан-кара*), или стремления к собственной индивидуальности. В предыдущих главах эти вопросы лишь затрагивались в различных контекстах. Для Нагарджуны, как и для всех буддистов начиная с Просветлённого, всё это логически недоказуемо и бесплодно на Пути духовного освобождения (*мокиша*). Понятие *дхармо-частиц*, употреблённое в названии и оказавшееся для китайцев даже более главным, чем самость, указывает не только на религиозно-философские предпочтения буддистов. Это очередное напоминание положе-

ний Закона Просветлённого: вечной самости нет ни в отдельных *дхармо-частицах* потока сознания, ни в их совокупностях (*скандха*), ни в чём бы то ни было ещё, например в личности — *dharmā-nairātmya* и *puṅgalā-nairātmya*.

Возражение:

Тогда каковы признаки (*лакшана*, тиб. *mtshan*) высшей реальности (*таттва*, тиб. *de kho na*)? Каким образом можно воспринимать высшую реальность¹?

Ответ:

Признак высшей реальности — это не самость и не принадлежащее самости (*атмийя*, тиб. *bdag gi*), потому что, только отказавшись от таких понятий, можно постигнуть высшую реальность. На вопрос: «Как?» — ответить так:

1

Если бы самость была бы тем же самым, что и группы [дхармо-частиц],
То она участвовала бы в происхождении и уничтожении.

Если самость была бы тем же самым, что и группы [дхармо-частиц], то она участвовала бы в происхождении и уничтожении, потому что свойство групп — участвовать в происхождении и уничтожении. Но если бы свойством самости стало участие в происхождении и уничтожении, то из этого следовала бы ошибка невечности [для вечной души]. Для того чтобы отрицать многообразные проявления [сознания], нельзя выдвигать такое.

Если бы она была другой, нежели группы [дхармо-частиц],
То она бы не имела признака групп.

Если бы самость была другой, чем группы [дхармо-частиц], тогда в ней не было бы признака групп. Ибо она воистину определяется вечной, а группы — другими. Если самость лишена признака групп, то из этого следовала бы ошибка невечности [для вечной души]. Для того чтобы отрицать многообразные проявления [сознания], нельзя выдвигать такое. Именно поэтому не подходят оба способа рассмотрения самости².

2

Если самости нет, то разве может быть
Нечто такое, принадлежащее самости³?

Если всячески рассмотренная самость не подходит, [чтобы отвечать логической правильности,] то разве может быть нечто такое, принадлежащее самости? Ведь здесь если есть термин «самость», то есть и «принадлежащее самости». Если самости нет, то нет и того, [что ей принадлежит]. Именно поэтому действительное несуществование самости и принадлежащего самости является свойством высшей реальности.

В силу умиротворения самости и принадлежащего самости
Прекращается стремление накапливать «моё»

и созидать Я.

В силу умиротворения привязанности к самости и к принадлежащему самости прекращается стремление накапливать «моё» и созидать Я. Привязанность к самости обуславливает созидание Я, а привязанность к принадлежащему самости обуславливает накопление «моего». В силу умиротворения привязанности к самости прекращается созидание Я, а в силу умиротворения привязанности к принадлежащему самости прекращается накопление «моего».

Возражение:

Кто так взирает на высшую реальность, тот не созидает ни Я, ни «моё». Поскольку наличие самости означает только существование самости для того, чтобы ей принадлежало нечто.

Ответ:

3

Кто не [накапливает] «моё» и не [стремится] созидать Я,
Тот ведь тоже не существует.

Кто смотрит на [некоего человека], как на свободного

От «моего» и от [стремления] созидать Я, тот ничего

не видит.

Здесь (в этом мире) считается, кто не [накапливает] «моё» и не [стремится] созидать Я, тот не существует. Если при повреждении ума из-за ошибочного видения кто-то смотрит на [некоего человека] как на свободного от «моего» и от стремления созидать Я, тот не видит высшей реальности.

4

Когда совсем прекращается [стремление накапливать]

«моё»

И [созидать] Я как внешне, так и внутри самого себя,

Тогда приходит конец [желанию] обладать (обладанию),
И от этого прекращения прекращается череда рождений.

Когда совсем прекращается стремление созидать Я внутри самого себя и стремление накапливать «моё» как внешнее (Я), тогда приходит конец четырём желаниям обладать⁴. Когда они исчезают, тогда прекращается бытие. Когда прекращается бытие, тогда приходит конец рождениям. Поскольку после [обретения] плода знания высшей реальности об отсутствии самости в личности (*пудгала-найратмья*, тиб. gang zag bdag med pa) исчезает преграда из омрачений (клеши, отравляющие ядом сознание, — *клеща-аварана*, тиб. nyon mongs pa'i sgrib pa), то наступает прижизненное прекращение череды рождений — *нирвана*⁵. У того же, кто обрёл плод знания высшей реальности об отсутствии самости в дхармо-частицах (*дхарма-найратмья*, тиб. chos bdag med pa), исчезает преграда из познаваемого (*джнейя-аварана*, тиб. shes bya'i sgrib pa), у того наступает нирвана как абсолютное прекращение⁶. С этой целью в наставлении об искусном способе (*упайя*, тиб. thabs) его достижения сказано:

5

В силу прекращения деяния и омрачения [наступает]
освобождение.

Деяния и омрачения [проистекают] от размышлений
(суеты мыслей, *викальпа*).

Они (деяния и омрачения) также [проистекают] от
многообразия проявлений (*прапанча*),

А многообразие исчезает в состоянии пустотности.

Здесь (в этом мире) считается, что деяния и омрачения суть причины рождения. В силу прекращения [их действия наступает] свобода от страдания — освобождение. Этому учат как входу (переходу) в состояние прижизненного прекращения череды рождений — в нирвану. Деяния и омрачения проистекают от размышлений (суеты мыслей). Они (деяния и омрачения), будучи произведёнными, а также размышления проистекают от многообразных проявлений, которые, [в свою очередь,] свидетельствуют о характерных признаках привязанности к мирским истинам. Многообразные проявления исчезают в состоянии пустотности, поскольку они искореняются знанием свойств отсутствия самости в дхармо-частицах. Этому учат как переходу в состояние нирваны в качестве абсолютного прекращения.

Возражение:

Самость действительно есть, поскольку Благодатным о самости сказано как о существующей.

Ответ:

6

Просветлённым было известно о «самости»,

Но они учили, что «самости нет»,

И учили также, что нет

Никакой самости и никакого отсутствия самости.

Благодатные и Просветлённые, Знатоки побуждений сердца и сокровенных намерений существ, взирая на высшую реальность, учат [различным образом в зависимости от исходного состояния умов]. Образованных людей и их наставников, у которых возникают мысли, что «Мир не существует», «Иной мир не существует», «Нет существ, рождённых от самих себя», и которые разделяют и другие такого же рода воззрения, те (Благодатные и Просветлённые) учат опровержению идеи бессамости, а также показывают, что есть «самость» (*Атман*)⁷. Наставники же, которые полагают, что называемое «самостью» существует каким-то образом и является творцом благих и неблагих поступков, а также вкушающим их плод, что называемое «самостью» закабаляется и освобождается, те (Благодатные и Просветлённые) учат таких, что «самости нет» ради опровержения идеи самости. Наставники, в сознании которых созрела совокупность благих корней для переправы через поток бытия, те (Благодатные и Просветлённые), которые являются кладезем речений истины наивысшего смысла, учат таких, что «не существует никакой самости и никакого отсутствия самости».

При ином рассмотрении некоторые мыслители-небуддисты полагают, что либо силы и влияние прежних деяний (*сансара, или карма*) исчезают каждое мгновение, либо устанавливаются в какое-то другое время. Поняв, что они суть без самости и отсутствуют деяние и плод, они страшатся и познают, что «самость есть».

Другие [мыслители] полагают, что «это лишь соединение тела, чувств и ума и что нельзя допускать рассматривать самость в качестве самосущего для причины и следствия. Принимая во внимание живое существо, сила и влияние прежних деяний не есть самость, ибо её не установить и не определить, как нельзя доказать и череду рождений (*сансара*)». Они (эти мыслители) признают, что связь причины и следствия есть заблуждение (ослепление), и учат отсутствию самости.

Просветлённый и Благодатный, Познавший все дхармо-частицы [потока сознания], Видимый вне преград [в созерцании] учил, что нет никакой самости и никакого отсутствия самости.

Возражение:

Когда говорится: «Многообразие проявлений исчезает в состоянии пустотности» (см. здесь же выше, строфа 5), тогда какое же этому доказательство (разумный довод — юкти, тиб. rigs pa)?

Ответ:

7

Тогда исчезает то, что названо.

Если рассматривать через призму пустотности значение названного многообразия, например таких слов, как круг, платок, повозка и т.д., то многообразие исчезает. При передаче неизмеримого многообразия, являющегося сущностью обозначений, возникает представление о названном. В качестве некоего особенного самосущего всех существований (вещей и явлений) подобная пространству пустотность представляется только благодаря [медитативному] способу невосприятия. Когда некто видит все существования (всё существующее) без обозначений (без названий), тогда исчезает и сущность обозначений — многообразие проявлений.

[Если спросят], когда исчезает то, что названо, то отвечают:

Когда исчезает сфера органов восприятия ума (сознания).

Взирая на сферу органов восприятия ума как на [объекты] цветоформы (*рупа*, тиб. *gzugs*) и прочего, лишённые самосущего, исчезает то, что названо. Потому что с точки зрения истины наивысшего смысла оно не постигается. Когда здесь (в этом мире) достигается зрительное восприятие, соответствующее сущему, как оно есть (*йатха-бхута*, тиб. *yang dag pa ji lta ba bzhin du*), именно благодаря тому, что исчезает названное, тогда-то и достигается знание наивысшей истины. И [этому уровню духовного достижения свойственно] исчезновение сферы органов восприятия ума.

[Если спросят], как исчезает сфера органов восприятия ума, то отвечают:

Подобно прекращению череды рождений,

Подлинная реальность не имеет ни происхождения,

ни исчезновения.

Опираясь на истинное знание, [ясно], что подлинная реальность входящего в сферу органов восприятия ума, например цветоформы

и прочего, подобна прекращению череды рождений — нирване, которой тоже свойственно исчезновение сферы органов восприятия ума.

Возражение:

Если с точки зрения истины наивысшего смысла подлинная реальность всех существований не имеет ни происхождения, ни исчезновения, подобно прекращению череды рождений — нирване, то каков же способ описания этого с точки зрения истины, обусловленной (сокрытой) мирскими представлениями?

Ответ:

8

Всё является реальным или нереальным,

Или реальным и нереальным,

Или ни реальным, ни нереальным —

Таково Учение Просветлённого.

«Всё является реальным», потому что опоры восприятия (*аятаны*, тиб. *skye mched gnams*), такие, как зрение и другие, а также объекты последних, как цветоформа и т.д., не вступают в противоречие с истиной, обусловленной (сокрытой) мирскими представлениями. «Всё является нереальным», потому что с точки зрения наивысшей истины взаимозависимое происхождение недостижимо, поскольку его самосущее подобно обманчивой иллюзии (миражу, *майя*, тиб. *sgyu ma*), то есть когда оно сияет, тогда его нет [на самом деле]. «Всё является реальным и нереальным», потому что необходимо принимать во внимание способы [достижения] обеих истин. «Всё является ни реальным, ни нереальным», потому что во время [занятий] проникновенным постижением (*абхисамайя*, тиб. *mngon par rtogs pa*) йогины не примысливают повсюду высшую реальность (*таттва*, тиб. *de kho na*) всех дхармо-частиц.

А также: «Всё является реальным», ибо Благодатный учил: дабы отторгнуть преграду из омрачений (клещей, отравляющих ядом сознание — *клеща-аварана*, тиб. *nyon mongs pa'i sgrib pa*), нужно познавать внутренние и внешние опоры восприятия как те, которым свойственно быть без самости и без принадлежащего самости и которые суть неколебимы (*ачала*, тиб. *gyo ba med pa*). «Всё является нереальным», потому что согласно знанию услышанному, разумно постигнутому и созерцательно проникновенному⁸, сознание характеризуется как деятель (*карака*, тиб. *byed pa ro*), которому свойственно [представление] о самости из-за его привязанности к самости и принадлежности к самости. «Всё является реальным и нереальным», потому что так есть, ес-

ли принимать во внимание обыденное словоупотребление в миру и в науке⁹. «Всё является ни реальным, ни нереальным», потому что, опираясь на способ [постижения] наивысшей истины, все дхармо-частицы не имеют происхождения, ибо они суть сфера объектов познания как понятийного (*савикальна*, тиб. *nam par rtog ra*), так и сверхпонятийного (*нирвикальна*, тиб. *nam par rtog ra med pa*). Поэтому в соответствии со способом бытия¹⁰ нельзя рассматривать это ни как реальное, ни как нереальное. «Таково Учение Просветлённого» — ибо изложено в четырёх последовательных суждениях, излагающих Учение, предназначенное для полного постижения живыми существами, Учения, которому наставлял Благодатный и Просветлённый. Таким образом, Учение призвано наставлять многочисленные группы учеников в соответствии с их способностями, образом мыслей, внутренним состоянием, временем, дабы способствовать следованию по духовному Пути на небеса и к окончательному освобождению.

Возражение:

Каковы же признаки высшей реальности?

Ответ:

9

Не обусловленная другим, умиротворённая,
Не проявляемая через многообразные проявления,
Не схватываемая понятийно, не имеющая различных значений —

Вот что свойственно высшей реальности¹¹.

«Не обусловленная другим» — здесь обозначает, что она (высшая реальность) не зависима от другого. Это очевидно само по себе и без [ссылки] на духовное наследие (*агама*, тиб. *lung*). Смысл в том, что воочию само понятно. «Умиротворённая» — потому что она без самосущего и потому что нет сферы объектов у понятийного мышления, если в ней выделить самосущее. «Не проявляемая через многообразные проявления» — потому что многообразные проявления успокаиваются, [к примеру, таковым является] свойство болтовни¹². «Не схватываемая понятийно» — потому что из-за того, что её (высшую реальность) нельзя представить [как нечто видимое], то непонятно, «она ли это» и «она ли то»¹³. «Не имеющая различных значений» — потому что у подлинной реальности (*дхармата*, тиб. *chos nyid*) один вкус и нет различия значений.

Или так. Поскольку её (высшую реальность) нельзя облечь в понятия, постольку она не проявляется чрез многообразные проявления.

Поскольку она не проявляется, постольку умиротворена. Поскольку умиротворена, постольку не имеет различных значений. Поскольку не имеет различных значений, поскольку она вне сферы понятийного мышления, постольку она не обусловлена другим. Таким образом, разъяснено значение слов.

Таков признак высшей реальности. Другой признак высшей реальности состоит в следующем:

10

То, что возникло в зависимости от чего-то,

Не является ни тем же самым,

Ни другим, отличным от того.

Поэтому нет ни [полного] уничтожения, ни вечности

[пребывания].

То, что возникло в зависимости от чего-то, не является ни тем же самым, ни другим, отличным от того. Поэтому нет ни [полного] уничтожения, ни вечности [пребывания]. Опираясь на это суждение, наставляют, что нет ни однозначности, ни множественности значений, ни уничтожимости, ни вечности.

11

Нет ни однозначности, ни множественности значений,

Нет ни уничтожимости, ни вечности —

Такова бессмертная истина Учения Просветлённых,

Кои суть покровители этого мира.

Дабы способствовать следованию по духовному Пути на небеса и к окончательному освобождению, нужно вдуматься в сверхглубокую наивысшую истину реальности — нет ни однозначности, ни множественности значений, нет ни уничтожимости, ни вечности. В этом состоит причина постижения [каждой] строфы (ступени) бессмертной истины Учения Просветлённых и Благодатных, кои суть покровители мира.

12

Когда же не появляются полностью Просветлённые,

А затем исчезают (прекращают действовать) и [их]

ученики-слушатели,

Тогда знание просветлённых одиночек

Возникает без непосредственной передачи¹⁴.

Если ученик-слушатель здесь не прилагает усилий в [духовно значимых] деяниях и когда не появляются полностью Просветлённые или

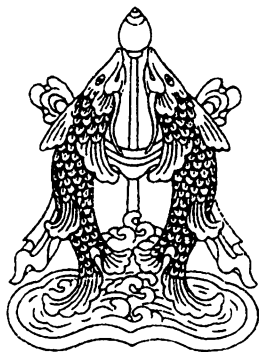
же исчезли (прекратили быть) и ученики-слушатели, тогда, без видимых, [но необходимых] условий и по причине ранее приложенных реальных усилий [в духовно значимых деяниях], подлинное знание просветлённых одиночек достигается без (независимо от) мудрости другого (Будды) и возникает исключительно в условиях отсутствия непосредственной передачи (связи). Истина этого Учения бессмертна потому, что для тех, кто стремится достичь цели в этой и следующей жизни, необходимо постигать [каждую] строфу (ступень) бессмертной истины [Учения], и это осуществляется благодаря желаемому благу самому себе, и совершается это посредством подлинного намерения¹⁵.

[Так завершена]

восемнадцатая глава, названная

«Исследование самости и дхармо-частиц»,

**Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Девятнадцатая глава]
Исследование времени
Kāla-parikṣā
(тиб. *dus brtag pa*)

Такое же название главы транслитерируется с кит. версии «Мадхьяма-ка-шастры» (см. [Huntington 1986: 93; Walleser 1912: 124]) и такое же приводят Буддхапалита и Бхававивека [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 87–88], а также Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 382, 389]. Согласно К.Хантингтону, эта глава интересна тем, что комментарий «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» демонстрирует «близкое соответствие на протяжении всей главы, но поскольку оба текста тесно связаны с содержанием строф (*карика*), то невозможно установить важность этого соответствия» [Huntington 1986: 93]. Эта глава является своего рода продолжением обсуждения проблемы трёх моментов (фаз) движения (вторая глава), но теперь речь идёт о времени (*кала*) и трёх мгновениях существования. Именно так это интерпретирует Чандракирти.

По мнению же Д.Калупаханы, данная глава более связана с учением о плоде деяния (*карма-пхала*), в котором время является важным фактором, а также с собственно понятием кармы. В списках Абхидхармы («Висуддхи-магга» Буддхагхоши) называют четыре категории кармы в зависимости от последствий деяния: 1 — деяние, следствия которого сказываются непосредственно в этой жизни (*ditṭha-dhamma-vedaniya*), 2 — деяние с последствиями, созревающими в будущей жизни (*upapajja-vedaniya*), 3 — деяние с последствиями, созревающими в нескольких рождениях (*aparāpariya-vedaniya*), 4 — деяние, которое не производит плода (*abosi-kamma*) [Kalupahana 1991: 275].

Согласно ещё одному исследователю, аргументы Нагарджуны в этой главе «родственны тем, что применяли Зенон, Секст Эмпирик и Мактаг-

гарт» [Garfield 1995: 254]. На мой взгляд, эта маленькая глава является развитием мыслей Нагарджуны из «Семидесяти строф о пустотности» (ШС, 29), см. [Андросов 2000а: 359–360].

Хороший перевод на русский язык данной главы с некоторыми отрывками из комментария Чандракирти осуществил Ф.И.Щербатской [Щербатской 1995, ч. 2: 63–65], но переводил он в основном, по собственному признанию, «распространительно, по смыслу». Там же русский учёный приводит (по Мадхаве XIV в., см. [Sarva-darsana 1961]) и буддийское «систематическое доказательство теории моментов», которое в этой главе опровергает Нагарджуна [Щербатской 1995, ч. 2: 66–71].

Возражение:

Время существует. Оно доказывается связанностью. Настоящее и будущее устанавливаются в связи с прошлым, прошлое и будущее — в связи с настоящим, а настоящее и прошлое — в связи с будущим. Также нужно знать, что, согласно этому способу (методу) рассмотрения (крама, тиб. rim pa), имеются [такие понятия, как] верх, низ, середина и прочие, существования (вещи) в количестве одного и более.

Ответ:

1

Если настоящее и будущее
Устанавливать в связи с прошлым,
То настоящее и будущее будут
Существовать и в прошлом времени.

Если настоящее и будущее время устанавливать в связи с прошлым временем, то настоящее и будущее время будут существовать в прошлом времени. Почему? Потому что, если бы первые два времени существовали и в прошлом, тогда между ними была бы зависимость. Но такого не происходит. Поэтому неправильно говорить, что «настоящее и будущее устанавливаются в связи с прошлым».

Возражение:

Настоящее и будущее время не существуют в прошлом времени. Тем не менее их установление зависит от него.

Ответ:

2

Если настоящее и будущее
Не существуют там (в прошлом),
То разве могут настоящее и будущее
Быть зависимыми от него (прошлого)?

Если настоящее и будущее не существуют в прошлом времени, то разве могут настоящее и будущее быть зависимыми от прошлого времени? Почему? Только когда они объединены в тройку, тогда можно установить зависимость.

Возражение:

Значит, настоящее и будущее устанавливаются вне зависимости от прошлого.

Ответ:

3

Вне зависимости от прошлого нельзя установить
Существование этих двух.

Вне зависимости от прошлого нельзя установить оба времени — настоящее и будущее — сами по себе (из самих себя).

Поэтому настоящее и будущее время
Не существуют¹.

Поскольку настоящее и будущее не существуют в прошлом времени и поскольку также не установлено, что они являются зависимыми, притом что не установлено доказательство — вне зависимости от прошлого они оба существуют ли, — постольку настоящее и будущее время вообще не существуют.

4

Точно такой же способ рассмотрения применим
И к двум оставшимся парам [времён],
А также если рассматривать [такие понятия, как]
Верх, низ, середина и прочие, единица и прочие².

Точно такой же способ рассмотрения применим и к двум оставшимся парам взаимосвязи времён (настоящее и прошлое, будущее и прошлое), а также если рассматривать [такие понятия, как] верх, низ, середина и прочие, единица, двойка, множество и т.д.

Возражение:

*Время всё-таки существует независимо, потому что оно имеет измерения: мгновение (кшана, тиб. *skad cig*), секунда (лава, тиб. *thang cig*), мухурта (48 мин., тиб. *yud tsam*)³, ночь, день, полумесяц (пакша, тиб. *zla ba phyed*), месяц (лунный — маса, тиб. *zla ba*), времена года (риту, тиб. *dus tshigs*), полугодие (айяна, тиб. *nur ba*), год (самватсара, тиб. *lo la*) и так далее.*

Ответ:

5

Неостановимое время (нестатичное) нельзя схватить
(воспринять),

Не существует времени остановившегося (статичного),
Которое можно схватить (воспринять).

Если время нельзя схватить, как же можно его познать?

Если существование не остановилось (не стабильно, не статично), то время нельзя схватить (воспринять). Если бы при существовании чего-нибудь некое самосущее времени было бы схвачено (постигнуто), [но это невозможно,] ибо не существует такой остановившейся (статичной) дхармо-частицы. Если время нельзя схватить, как же можно его познать? Поэтому «время» как некое существование не годится предполагать.

Возражение:

Время всё-таки существует, потому что имеются такие представления, как «раньше», «позже», «одновременно», «долгий», «короткий» и другие.

Ответ:

6

Если время зависимо от существования,
Каким же оно будет без существования?

Если нет никакого существования,
То каким же будет тогда время?

Если время зависимо от существования, каким же оно будет без существования? Почему? Потому что уже провозглашено: «Никакое существование не является установленным». Если нет никакого существования, то каким же будет тогда время? Это подобно летящей по кругу и горящей головешке (*алата-чакра*, тиб. *mgal me'i 'khor lo*).

[Так завершена]

девятнадцатая глава, названная

«Исследование времени»,

**Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Двадцатая глава]

Исследование причины и следствия

Hetu-phala-parikṣā

(тиб. rgyu dang 'bras bu brtag pa)

Такое же название главы транслитерируется с кит. версии «Мадхьямака-шастры» (см. [Huntington 1986: 94; Walleser 1912: 127; Inada 1970: 119]) и примерно такое же по смыслу, но с другими терминами приводит Буддхапалита — *Kārya-kāraṇa-parikṣā*, в то время как Бхававивека его несколько видоизменил — *Hetu-sāmagri-parikṣā*, или «Исследование причины и совокупности» [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 113–114]. Чандракирти и следом за ним все переводчики, кроме Макса Валлезера, остановились на названии *Sāmagri-parikṣā*, или «Исследование совокупности» [Prasannapada 1903–1913: 390, 409]. Согласно К.Хантингтону, эта глава интересна тем, что комментарий «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» демонстрирует «обширные текстовые соответствия... и в некоторых случаях идентичность словаря и порядка организации текстов. Но некоторые другие пассажи нельзя признать похожими (особенно комментарии к восьмой, девятой и двенадцатой строфам)» [Huntington 1986: 95]. Эта глава посвящена не только проблемам причины и следствия, контакта и соединения, временных моментов этих процессов, но и продолжению обсуждения вопроса о пустоте, которая не приемлет никакой концептуализации и схематизации. Идеи, выраженные здесь, близки тем, которые встречались уже выше в первой (особенно строфы 11–14), четвёртой и четырнадцатой главах. Аналогичные приёмы аргументации применялись Нагарджуной в «Опровержении идеи Бога-творца» [Андросов 1985; 2000а: 292–297].

Возражение:

Время всё-таки существует, потому что следствие достигается в силу совокупности (соединения) причины и условия, а также времени. Благодаря этой совокупности существует следствие.

Ответ:

1

Если следствие порождается

Совокупностью причины и условий

И если оно существует в совокупности,

То как оно может порождаться совокупностью?

Если следствие порождается совокупностью причины и условий и если следствие существует в совокупности, то как это существующее следствие из этой же совокупности порождается? Это неправильно. Почему? Потому что порождение уже существующего недостоверно.

Возражение:

Если следствие не существует в совокупности причины и условий, то как же оно тогда порождается?

Ответ:

2

Если следствие порождается

Совокупностью причины и условий

И если оно не существует в совокупности,

То как оно может порождаться совокупностью?

Если следствие порождается совокупностью причины и условий и если следствие не существует в совокупности, то как это несуществующее следствие из этой же совокупности порождается? Это неправильно. Почему? Потому что порождение ещё несуществующего недостоверно. Далее.

3

Если следствие существует

В совокупности причины и условий,

То, несомненно, оно бы воспринималось в совокупности.

Но оно не воспринимается в совокупности.

Если следствие существует в совокупности причины и условий, то это следствие в этой совокупности, несомненно, воспринималось бы

глазами как цветоформа (*рупа*, тиб. *gzugs*), постигалась бы мышлением как дхарма-частица и так бы была постигнута. Но оно не воспринимается в совокупности. Поэтому суждение: «Если следствие существует в совокупности» — неправильно. Почему? Потому что порождение ещё несуществующего недостоверно. Далее.

4

Если следствие не существует
В совокупности причин и условий,
То тогда причины и условия были бы такими же,
Как и отсутствующие причины и условия.

Если следствие не существует в совокупности причин и условий, то тогда причины и условия были бы такими же, как и отсутствующие причины и условия, но это нежелательно. Поэтому суждение: «Если следствие не существует в совокупности» — неправильно.

Возражение:

Когда причина прекращает действовать, ибо состояние «быть причиной» передаётся следствию, тогда и следствия не существует в совокупности, поскольку следствие есть вместе с причиной. Значит, и в сказанном нет логической ошибки.

Ответ:

5

Если причина прекращает действовать,
Отдав следствию [своё] причинное состояние,
То тогда бы у причины была двойственность собственного
состояния:
[Одно], которое отдаёт, и [второе], которое прекращает.

Если причина прекращает действовать, отдав следствию [своё] причинное состояние, то тогда бы у причины была двойственность собственного состояния: [одно], которое отдаёт, и [второе], которое прекращает. Но это недостоверно. Поэтому суждение: «Когда причина прекращает действовать, ибо состояние „быть причиной“ передаётся следствию» — неправильно.

Возражение:

Если бы причина не прекращала действовать, отдав следствию [своё] причинное состояние, то тогда бы следствие возникало непосредственно после прекращения [действия] причины.

Ответ:

6

Если причина прекращает действовать,
Не отдав следствию [своё] причинное состояние,
То возникновение следствия после прекращения действия
причины

Означало бы, что следствие беспричинно.

Если причина прекращает действовать, не отдав следствию [своё] причинное состояние, то возникновение следствия после прекращения [действия] причины означало бы, что следствие беспричинно, но это нежелательно. Поэтому суждение: «Если бы причина не прекращала действовать, отдав следствию [своё] причинное состояние» — неправильно.

Возражение:

Следствие возникает одновременно с совокупностью.

Ответ:

7

Если бы следствию пришлось возникать
Одновременно с совокупностью,
То это [логически] означало бы, что в одно и то же время
Появляются тот, кто порождает, и то, что порождается.

Если бы следствию пришлось возникать одновременно с совокупностью, то это [логически] означало бы, что в одно и то же время (мгновение) появляются тот, кто порождает — в данном случае совокупность, и то, что порождается — в данном случае следствие, подобно примеру с отцом и сыном. Но это нежелательно. Поэтому суждение: «Следствие возникает одновременно с совокупностью» — неправильно.

Возражение:

Следствие существует до совокупности, и оно раскрывается после того, как появляется совокупность. Точно так же как горшок, освещённый светом.

Ответ:

8

Если бы следствие появлялось
Прежде совокупности,
То такое следствие, свободное от причины и условия,
Было бы беспричинным.

Если бы следствие появлялось прежде совокупности, то такое следствие, свободное от причины и условия, было бы беспричинным, что нежелательно, ибо последует большая нелепая логическая ошибка¹. Поэтому суждение: «Следствие существует до совокупности» — неправильно.

Возражение:

Прекращает действовать причина, которая лишена самосущего причины. Но если существует такое прекращение, то присутствует собственная сущность (атматва, тиб. bdag nyid) следствия. Благодаря изменению причины устанавливается следствие.

Ответ:

9

Если бы причина прекратила действовать,
То следствие было бы переходом причины [из одного
состояния в другое],
Это [логически] значит, что имело бы место² новое
происхождение

Прежде уже появившейся причины.

Если бы прекратила действовать причина, которая лишена самосущего, и если есть такое прекращение, то присутствует собственная сущность следствия, которое устанавливается благодаря изменению причины. Но тогда оно (следствие) не порождается переходом причины [из одного состояния в другое]. Ибо здесь возникает двойственно представленное бытие причины: совместно появившаяся и ранее появившаяся, а также ранее появившаяся причина вновь порождается.

Возражение:

Следствие, которое уже существует, возникает благодаря причине, которая прекратила действовать.

Ответ:

10

Каким образом прекратившая действовать и исчезнувшая
[причина]

Может произвести уже возникшее следствие?

Каким образом причина, которая прекратила действовать и исчезла, может произвести уже возникшее следствие?

Возражение:

Следствие, которое уже существует, возникает благодаря причине, продолжающей быть.

Ответ:

Каким образом может произвести [следствие] причина,
продолжающая быть,
А также связанная (соединённая) со следствием?

Каким образом связанная со следствием и продолжающая быть
причина может произвести такое следствие?

Возражение:

Не связанная и не соединённая со следствием причина производит следствие.

Ответ:

11

Или если эта [причина] не связана со следствием,
То каким же образом она сможет произвести следствие?

В то же время если причина не имеет связи со следствием, то каким же образом она сможет произвести следствие? Почему? Потому что ещё не возникшее следствие, которое ранее не существовало, не связано с причиной. Далее.

Неверно, что причина производит следствие,
Будь то оно воспринимаемо или не воспринимаемо.

Здесь орган зрения, осознаваемый зрительным сознанием, либо воспринимает цветоформу (*рупа*, тиб. *gzugs*) этой существующей причины, когда она производит то, что осознаётся зрением, либо она (причина) производит, но это невоспринимаемо. Оба варианта не достоверны. Почему? Потому что бесполезно³ быть воспринятым, как и быть не воспринятым из-за отсутствия условий.

Возражение:

Следствие всё-таки производится причиной, потому что есть такое [понятие], как «причина следствия».

Ответ:

Если бы здесь следствие производилось причиной, то было бы их соединение. Но соединение двух — причины и следствия — не достоверно. Почему?

12

Невозможно ни в коем случае
Быть соединению прошлого следствия
С прошлой причиной, как и
С будущей (ещё не появившейся) и настоящей
(появившейся).

Невозможно ни в коем случае быть соединению прошлого следствия с прошлой причиной, а также с будущей, так как не существует ни причины, ни следствия в прошлом и будущем. Невозможно ни в коем случае быть соединению прошлого следствия с настоящей причиной, ибо следствие отсутствует.

13

Невозможно ни в коем случае
Быть соединению настоящего следствия
С будущей причиной, как и
С прошлой и настоящей.

Невозможно ни в коем случае быть соединению будущего следствия с будущей причиной, а также с прошлой, так как не существует ни причины, ни следствия в прошлом и будущем. Невозможно ни в коем случае быть соединению будущего следствия с настоящей причиной, ибо следствие отсутствует.

14

Невозможно ни в коем случае
Быть соединению будущего следствия
С настоящей причиной, как и
С будущей и прошлой.

Невозможно ни в коем случае быть соединению настоящего следствия с настоящей причиной, так как налицо противоречие в том, что они оба, и причина и следствие, произошли в одно и то же время. Невозможно ни в коем случае быть соединению настоящего следствия с будущей и прошлой причиной, поскольку причины прошлые и будущие не являются причинами. Таким образом, соединение причины и следствия ни в коем случае невозможно в трёх временах. Поэтому суждение: «Следствие всё-таки производится причиной, потому что есть такое [понятие], как „причина следствия“» — неправильно.

15

Если соединение недействительно,
То как же причина производит следствие?
Из-за отсутствия.

Или если соединение действительно,
То как же причина производит следствие?

Из-за наличия. Что касается причины, то она становится предметом внимания, который исследуется иным образом.

16

Если причина опустошается следствием,
То каким же образом она производит следствие?

Поэтому и следствие пусто, например когда одно [полностью] отличается от другого.

Если причина не опустошается следствием,
То каким же образом она производит следствие?

Потому что следствие не пусто, например собственная сущность (*атматва*, тиб. *bdag nyid*) зерна. Что касается следствия, то оно становится предметом внимания, который исследуется иным образом:

17

Непустое следствие не будет возникать.
Непустое следствие не будет исчезать.
Итак, то, что не пусто, будет
Неисчезающим и невозникающим.

Перед происхождением следствия пуста собственная сущность следствия, которое не будет ни возникать, ни исчезать. Почему? Потому что оно устанавливается на основании собственной сущности. Значит, нужно признать, что перед происхождением следствия не является пустой собственная сущность следствия. Тогда она есть [сущность], пребывающая вечно, неисчезающая и невозникающая, что нежелательно из-за сведения к нелепости (*прасанга*). Желательно же, чтобы следствию было свойственно (*дхармита*, тиб. *chos can nyid*) происхождение и исчезновение.

18

Каким образом будет возникать нечто пустое?
Каким образом будет исчезать нечто пустое?
[Логически] значит, что нечто пустое не является
Ни исчезающим, ни возникающим⁴.

То следствие пусто, которое ранее имело происхождение благодаря собственной сущности следствия, и оно не будет ни возникать, ни исчезать. Почему? Потому что его нельзя устанавливать только на основании собственной сущности. И потому если предположить такое пустое следствие, которое ранее имело происхождение благодаря собственной сущности следствия, то оно не существует. Кроме того, такое предположение нежелательно из-за сведения к нелепости [следствия], не имеющего ни исчезновения, ни происхождения. Желательно же, чтобы следствию было свойственно происхождение и исчезновение.

Далее. Что касается причины и следствия, а они по сути ни тождественны, ни различны, то они становятся предметом внимания, который исследуется иным образом.

19

Никоим образом не является достоверной
Тождественность причины и следствия.
Никоим образом не является достоверным
Различие причины и следствия.

В чём же ошибка?

20

Если бы причина и следствие были тождественны
(одним и тем же),
То слились бы воедино тот, кто производит, и то,
что производится.
Если бы причина и следствие были различны (порознь),
То были бы одинаковы (равнозначны) причина
и не-причина.

Поэтому есть тождественность причины и следствия, а их различие недостоверно. Далее. Следствие, обладающее реально существующим и реально несуществующим самосущим, является предметом внимания, который исследуется иным образом:

21

Если следствие обладает реально существующим
самосущим,
То разве причина будет его производить?

Потому что если следствие обладает реально существующим самосущим, то с точки зрения мирских понятий (*вьявахара*, тиб. *tha snyad*) его происхождение труднообъяснимо (противоречиво).

Если следствие не обладает реально существующим
самосущим,
То разве причина будет его производить?

Потому что если следствие не обладает реально существующим самосущим, то с точки зрения мирских понятий его происхождение труднообъяснимо (противоречиво). Значит, является недостоверным происхождение от причины следствия, как обладающего реально существующим самосущим, так и не обладающего реально существующим самосущим.

22

Никоим образом не является достоверной причинность того, Что не имело происхождения (порождения).

Если нет производящей причины следствия, то какое же будет это следствие? Поэтому неправильным является высказывание: «Причина производит следствие, потому что говорится, что это следствие этой причины».

Возражение:

Если следствие не достигается одной только причиной, то оно производится их совокупностью. Существует следствие, произведённое совокупностью, частью которой является время.

Ответ:

При отсутствии причинности

У чего же будет следствие?

Если у следствия нет производящей причины, то у чего же будет следствие? Поэтому неверно суждение: «Причина производит именно следствие, ибо сказано: „У такой-то причины есть такое следствие“».

Возражение:

Если следствие не происходит благодаря только причине, то следствие производится благодаря совокупности [причин] и время является частью совокупности. Поэтому-то и есть следствие, произошедшее из совокупности.

Ответ:

23

Если то, что является такой совокупностью

Условий и причин, не производит

Самое себя, [спрашивается:]

Каким же образом она сможет произвести следствие?

Если предположить, что следствие производится совокупностью условий и причин, то почему же она не производит самое себя? Почему? Да потому, что совокупности нет с точки зрения сущности (*дравь-ятас*, тиб. *rdzas su*). Если совокупность не есть порождающая самое себя, то как же она произведёт следствие? Но она не производит самое себя. Или иначе: поскольку все виды происхождения следствия не имеют места быть, постольку нет и совокупности, благодаря которой производится следствие. Значит, следствие не существует.

24

Неверно, что есть следствие, произведённое совокупностью.
Неверно, что есть следствие, не произведённое
совокупностью.

Поскольку совокупность не порождает самоё себя, постольку нет следствия, произведённого совокупностью. Если не является достоверным, что следствие произведено совокупностью, то столь же недостоверным будет следствие, не произведённое совокупностью, ввиду отсутствия причины (происхождения). Значит, нет следствия, не произведённого совокупностью.

Возражение:

С точки зрения сущности совокупность есть, ибо она не отличается от своих частей.

Ответ:

Разве без следствия возможно быть на самом деле
Совокупностью условий [и причин]?

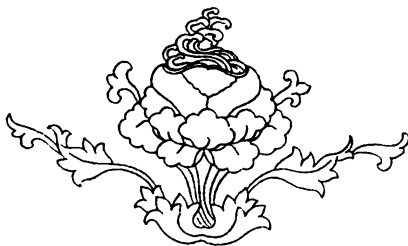
Поскольку у следствия отсутствует происхождение и его нет с точки зрения сущности, то разве возможно быть совокупности условий? Поэтому неправильным является сказанное: «С точки зрения сущности совокупность есть, ибо она не отличается от своих частей». Это подобно сгоревшему семени.

[Так завершена]

двадцатая глава, названная

«Исследование причины и следствия»,

Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Двадцать первая глава]

Исследование возникновения и разрушения

Sambhava-vibhava-parikṣā

(тиб. 'byung ba dang 'jig pa brtag pa)

Все рассматриваемые здесь источники приводят такое же название главы. Сравнение кит. версии «Мадхьямака-шастры», в которой на одну строфу меньше, чем в других комментариях, с «Акутобхайей» показывает, что содержание возражений далеко не одинаковое, второй текст длиннее и более аналитический [Huntington 1986: 97]. Понятия «возникновения» и «разрушения» здесь обсуждаются в связи с проблемой существования особи (прежде всего человека) в череде рождений и смертей, а также применительно к теории трёх временных стадий. По мнению К.Инады, в этой главе Нагарджуна освещает тонкое различие между терминами *bhava* и *bhāva*. Первый из них «относится к общему состоянию, или природе существования любой сущности и организма. В этом значении он вызывает смысловые ассоциации с природой, имеющей качество длящегося или статического бытия. Это понятие у нас претендует обозначать базис существования всех вещей. Однако такое понимание происходит в уме заблудшем, и Нагарджуна стремится показать, что имеется и другой аспект бытия, который люди всегда пропускают. Этот аспект есть *bhāva*. Термин подразумевает мирское существование воистину в динамике и относится к фундаментальному буддийскому учению о непрерывности становления обычной жизни. Это становление является фактом, который не подлежит концептуализации, анализу или рассудочному пониманию. Этот факт прекратится только в нирване» [Inada 1970: 125]. По-видимому, автор или издатели перепутали термины. Но и поменяв их, я бы не был столь категоричен, поскольку, на мой взгляд, в буддизме и у Нагарджуны оба термина обозначают непрерывно изменяющееся существование. Первый из них

(*bhava*, тиб. *srīd pa*) со времён Будды Шакьямуни обозначает собственно жизнь особи в череде сансарного существования, а также одно из двенадцати звеньев цепи взаимозависимого происхождения. Как известно, это далеко не «статическое бытие», а всего лишь пламя свечи на ветру. Вторым же термином (*bhāva*, тиб. *dn̄gos po*) в индийской философии действительно характеризуют «существование всех вещей». Однако помимо общепhilosophической проблемы бытия пары противоположностей — возникновения и разрушения, рождения и смерти — у этой проблемы имеется ещё и буддийский подтекст. Он заключается в возникновении и разрушении состояния *дхармо-частицы* потока сознания, существующей мгновение. Именно это состояние существующей *дхармо-частицы* буддисты и Нагарджуна обозначали *bhāva*. О наличии этого подтекста проблемы свидетельствует и приведённый в автокомментарии к шестой строфе фрагмент из «Семидесяти строф о пустотности» (19–21) Нагарджуны.

Возражение:

Время и прочее всё-таки существуют, поскольку имеется причина возникновения и разрушения.

Ответ:

1

Разрушение не существует

Ни без возникновения, ни совместно с ним.

Разрушение не существует ни без возникновения, ни совместно с возникновением. Спрашивается: «Каков же разумный довод [у этого суждения]?» Отвечаем. Если бы разрушение существовало без возникновения, то оно (разрушение) оказывалось бы беспричинным, независимым от возникновения, что является нежелательным. Поэтому разрушение не существует без возникновения. Если бы разрушение осуществлялось совместно с возникновением, тогда оно (разрушение) оказывалось бы беспричинным, поскольку они суть отдельные друг от друга. Если они устанавливаются по отдельности, то возможность предположения о существовании [разрушения] совместно с возникновением нежелательна. Поэтому не существует разрушения совместно с возникновением.

Возражение:

Если разрушения не существует ни без возникновения, ни совместно с ним, то возникновение всё-таки существует.

Ответ:

Возникновение не существует

Ни без разрушения, ни совместно с ним.

Возникновение не существует ни без разрушения, ни совместно с разрушением. Спрашивается: «Каков же разумный довод [у этого суждения]?» Отвечаем. Если бы возникновение существовало без разрушения, то оно было бы вечным и неизменным. Но в этом мире никакая вечность и неизменность не наблюдаются, да это и нежелательно. Поэтому возникновение не существует без разрушения. Если бы возникновение существовало совместно с разрушением, то тогда в одно и то же время происходили бы два взаимоисключающих события. Ибо оба — возникновение и разрушение — противоположны друг другу, и противоречиво то, что они появляются в одно время и в одном существовании (*bhāva*, тиб. *dnogs po*). Из-за противоречивости такое [предположение] нежелательно. Поэтому не существует возникновения совместно с разрушением. Далее.

Что говорят об этом знатоки состояний дхармо-частиц? Если бы возникновение было бы одновременным с разрушением, то в каждое мгновение времени (букв.: во все мгновения времени) у возникновения происходило бы разрушение, что было бы нелепой логической ошибкой (*prasaṅga*, тиб. *thal bar 'gyur ba*). Значит, разрушение возникновения в каждое мгновение времени не является достоверным. Если бы в каждое мгновение времени возникновение разрушалось, то не было бы становления. Поскольку становление [существования] является желательным, то по этой причине достоверно, что возникновение не существует ни без разрушения, ни совместно с ним. Далее.

2

На самом деле разве может быть
Разрушение без возникновения?

Разве можно действительно посредством разумного довода (*юкти*, тиб. *rigs pa*) доказать разрушение без возникновения? Это не является достоверным ни при каких доводах. [Если спросят,] каков подтверждающий пример, [то вот он]:

Разве может быть смерть без рождения?

Так и разрушения нет без возникновения.

Как смерти нет без рождения, так и разрушения нет без возникновения. Если кто-то думает, коль разрушение без возникновения не является достоверным, то оно может быть вместе с возникновением, — им отвечаем:

3

На самом деле разве может быть
Разрушение вместе с возникновением?

Разве можно действительно посредством разумного довода доказать разрушение вместе с возникновением? Это нежелательно ни при каких доводах. [Если спросят,] каков подтверждающий пример, [то вот он]:

В действительности не дано быть
Рождению и смерти в одно и то же время.

Как рождение не одновременно с [мгновением] смерти, так и разрушение не одновременно с возникновением.

Возражение:

Если разрушения не существует ни без возникновения, ни совместно с ним, то возникновение окажется без разрушения.

Ответ:

4

На самом деле разве может быть
Возникновение без разрушения?

Разве можно действительно посредством разумного довода доказать возникновение без разрушения? Это не является достоверным ни при каких доводах. Почему?

Ибо невечность в существованиях
Никогда не наблюдается¹.

Потому что они (существования) таковы по сути (*тад-атматва*, тиб. *de'i bdag nyid*), например существования, имеющие собственную самость. Если кто-то думает, коль возникновение без разрушения не является достоверным, то оно может быть вместе с разрушением, — им отвечаем:

5

На самом деле разве может быть
Возникновение совместно с разрушением?

Разве можно действительно посредством разумного довода доказать возникновение совместно с разрушением? Это не является достоверным ни при каких доводах. [Если спросят,] каков подтверждающий пример, [то вот он]:

В действительности не дано быть
Рождению и смерти в одно и то же время.

Как рождение не одновременно с [мгновением] смерти, так и возникновение не может быть одновременным с разрушением.

6

Когда два [события] нельзя доказать
Как происходящие совместно друг с другом
Или как происходящие отдельно друг от друга,
То разве могут быть доказанными эти два [события]?

Как установлено, поскольку разрушения нет ни без возникновения, ни совместно с возникновением, то и возникновения нет ни без разрушения, ни совместно с разрушением. Поэтому не являются доказанными ни возникновение, ни разрушение. Каким ещё способом можно их доказать? Поэтому не существует ни возникновения, ни разрушения. Если они не существуют, то разве будут существовать время и прочее?

Об этом сказано в «Семидесяти строфах о пустотности»:
«Без несуществования нет существования [дхармо-частицы].
Но неверно, что существование и несуществование одновременны.
Существование и несуществование должны быть всегда.
Нет существования вне зависимости от несуществования.
Без существования нет несуществования.
Существование не возникает ни из самого себя, ни из другого.
Следовательно, нет ни существования, ни несуществования.
Поэтому из несуществования ничего не возникает.
Если признаётся существование [дхармо-частицы], то признаётся
и вечность.
Если признаётся несуществование, то признаётся и всеобщая
уничтожимость.
Значит, в силу признания существования обе точки зрения имеют
право быть.
Отсюда следует, что нельзя признавать существование»².

Возражение:

Если существующая дхармо-частица (бхава) имеет разрушение в качестве самости (атман, тиб. bdag nyid), то она ведь не разрушается непосредственно после происхождения. Ведь непосредственно после происхождения наступает [состояние] пребывания, после которого наступает разрушение. Значит, разрушение есть без возникновения и возникновение есть без разрушения»³.

Ответ:

7

У того, что исчезает, нет возникновения.
У того, что не исчезает, нет возникновения.

У того, что исчезает, нет разрушения.

У того, что не исчезает, нет разрушения⁴.

То, что непрерывно разрушается, то, что день за днём и мгновение за мгновением истощается и убывает, то называется «исчезающим» (исчезновением). Подобно потоку воды, который никогда не стоит, этот [процесс непрерывного разрушения] не связан цепью с самосущим, и поэтому здесь понятию «возникновение» нельзя его (самосущее) приписывать. Следовательно, у того, что исчезает (у исчезновения), нет возникновения. То, что вечно, то никогда не изменяется, никуда не исчезает и не убывает, то называется «неисчезающим». При этом тому, что вечно, что установлено тем или иным образом (в той или иной форме) и что недвижимо, тому не подходит понятие «возникновение». Поэтому у того, что не исчезает (в неисчезающем), нет возникновения.

Если у того, что исчезает, нет возникновения, то у него не может быть и разрушения, поэтому у того, что исчезает, нет разрушения. Если тому, что не исчезает, не подходит возникновение, то тому не может подходить и разрушение, поэтому у того, что не исчезает, нет разрушения.

Значит, существующая дхармо-частица (*бхава*), которая по сути есть разрушение, потому что она предрасположена к исчезновению, не имеет возникновения. Более того, если она не разрушается непосредственно после происхождения, потому что она не предрасположена к исчезновению, то и возникновения нет. Точно так же существующая дхармо-частица, которая по сути есть разрушение, потому что она предрасположена к исчезновению, не имеет разрушения. И если она не разрушается непосредственно после происхождения, потому что она не предрасположена к исчезновению, то и разрушения нет.

Поэтому существующая дхармо-частица (*бхава*), которая по сути есть разрушение, не разрушается непосредственно после происхождения. Тогда высказанное возражение: «Ведь непосредственно после происхождения наступает [состояние] пребывания, после которого наступает разрушение. Значит, разрушение есть без возникновения и возникновение есть без разрушения» — не является правильным.

Возражение:

Возникновение и разрушение всё-таки существуют, ибо они суть определяющие качества (дхарма/дхармин, тиб. chos yin pa) существования (бхава, тиб. dngos po).

Ответ:

8

Именно без существования

Нет ни возникновения, ни разрушения.

Именно без возникновения и разрушения

Нет существования⁵.

Без возникновения и разрушения нет существования [дхармо-частицы]. Почему? Потому что при отсутствии возникновения и разрушения оно либо вечно, либо не существует. Однако ничего вечного в этом мире не существует. Если же дхармо-частица не существует, то это не является существованием.

Без существования [дхармо-частицы] нет возникновения и разрушения. Почему? Потому что при отсутствии существования нет опоры (*адхара, нищрайя, васту*, тиб. *gzhi*) у возникновения и разрушения. Поэтому высказанное возражение: «Возникновение и разрушение всё-таки существуют, ибо они суть определяющие качества существования» — не является правильным. Далее.

9

Как раз не является достоверным

Возникновение и разрушение того, что пусто.

Как раз не является достоверным

Возникновение и разрушение того, что непусто.

Если бы существовали возникновение и разрушение, то они были бы и у того, что имеет пустое или непустое самосущее. Однако в действительности нет ни возникновения, ни разрушения у того, что имеет пустое самосущее. Почему? Тому, что имеет пустое самосущее, [логически] не подходит возникновение и разрушение. В действительности нет ни возникновения, ни разрушения у того, что не имеет пустого самосущего. Почему? То, что имеет непустое самосущее, то является постоянно стоящим и лишённым изменений, тому [логически] не подходит возникновение и разрушение. Далее.

10

Как раз не является достоверным,

Что возникновение и разрушение одно и то же

(тождественны).

Как раз не является достоверным,

Что возникновение и разрушение различаются

(нетождественны).

Если бы существовали возникновение и разрушение, то они были бы либо тождественными, либо нетождественными. Их тождество [логически] не подходит из-за взаимной противоположности, как, например, у знания и незнания. Их различие [логически] не подходит из-за того, что они поддерживают одно существование [дхармо-частицы], например собственную самость чего-нибудь.

11

Ты (оппонент) полагаешь, что воспринимаемы
И возникновение и разрушение.

Однако в действительности возникновение и разрушение
Видимы только в силу невежества.

Если ты неразумно полагаешь, что возникновение и разрушение существований дхармо-частиц видимо, то нужно приводить другое доказательство, чтобы обосновать: возникновение и разрушение видимы благодаря невежеству, незнанию и искаженному восприятию. То, что видно в силу искажённого восприятия, то не является воспринятым с точки зрения высочайшего (*параматтма*, тиб. *dam pa*). Далее.

12

Существование [дхармо-частицы] не порождается
из существования.

Существование [дхармо-частицы] не порождается
из несуществования.

Несуществование [дхармо-частицы] не порождается
из несуществования.

Несуществование [дхармо-частицы] не порождается
из существования.

Если кем-то предполагается, что возникновение и разрушение зависимы от существования [дхармо-частицы], то тогда получается, что либо существование порождается из существования, либо несуществование порождается из существования, либо существование порождается из несуществования, либо несуществование порождается из несуществования. Однако существование не порождается из существования, поскольку оно есть существование по природе (*бхаватва*, тиб. *dnogs po yin pa*), такое же, как происхождение (*утпада*, тиб. *skye ba*). И несуществование не порождается из существования, поскольку его нет до происхождения, также потому, что его нельзя охарактеризовать, ибо оно такое же, как иное (*тад-анья*, тиб. *gzhan pa*). И суще-

ствование не порождается из несуществования, потому что предлагаются оба [альтернативных] положения, а также потому что сводится к нелепости (*прасанга*, тиб. *thal bar 'gyur ba*) возникновение, которое [в этом случае становится] беспричинным. И несуществование не порождается из несуществования, ибо такое противоречило бы очевидно признанному логическому выводу (*анумана*, тиб. *rjes su drag pa*). Поскольку происхождение существования невозможно установить никоим образом, постольку неправильно [считать, что] возникновение и разрушение зависимы от существования [дхармо-частицы]. Далее.

13

Существование [дхармо-частицы] не порождается
от самого себя.

Оно также не порождается от чего-то другого.

Оно также не порождается от самого себя и чего-то другого.
Каким же образом оно порождается?

Если бы имело происхождение существование [дхармо-частицы], то оно происходило бы либо от самого себя, либо от чего-то другого, либо от них обоих. Существование не происходит от самого себя, потому что если предположить нечто существующим благодаря самому себе, то его происхождение было бы бессмысленным (*анартхака*, тиб. *don med pa nyid*) и последовало бы нелепое обратное движение в бесконечность (*anavasthā-prasaṅga*, тиб. *thug pa med par thal bar 'gyur ba*). Существование не происходит от чего-то другого, так как нельзя установить нечто другое, что ещё не существует. Существование не происходит ни от самого себя, ни от чего-то другого, поскольку оба предположения суть названные ошибки, которые сводятся (влекут) к нелепости (*прасанга*). Итак, существование [дхармо-частицы] не порождается ни от самого себя, ни от чего-то другого, ни от них обоих, каким же ещё образом оно может быть порождено? Значит, происхождение существования не является достоверным. Если существования нет, то не может быть ни возникновения, ни разрушения из-за отсутствия опоры. Далее.

14

Признание существования [логически] значит

Признание доктрины вечности или уничтожимости.

Ибо такое существование

Было бы либо вечным, либо не вечным.

Если признаётся существование, то это означает, что должна быть признана доктрина вечности или уничтожимости. Почему? Потому что это существование должно быть либо вечным, либо не вечным. Если это существование здесь вечно из-за того, что оно неуничтожимо, то это доктрина вечности. Если это существование здесь не вечно из-за того, что оно уничтожимо, то это доктрина уничтожимости. Так [предполагать] нежелательно из-за большой ошибки⁶.

Возражение:

15

Признание существования не [означает]

Признания ни вечности, ни уничтожимости,

Почему?

Ибо это непрестанное бытие причинно-следственной

двойственности

Есть последовательность (череда) появления

и пропадания.

Поскольку при возникновении следствия прекращается действие причины, постольку уничтожения нет. Поскольку при возникновении следствия прекращается действие причины, то вечности нет.

Ответ:

16

Если это непрестанное бытие⁷ причинно-следственной

двойственности

Есть последовательность (череда) появления

и пропадания,

То это [логически] значит уничтожение причины,

Потому что не происходит вновь то, что пропадает.

Если это непрестанное бытие причинно-следственной двойственности есть последовательность (череда) появления и пропадания, то поскольку нет происхождения вновь того, что пропало, это означает уничтожение последовательности. К примеру, сгоревшее семя. Далее.

17

С точки зрения самосущего у истинного существования

[дхармо-частицы]

Нельзя представить истинное несуществование.

С точки зрения самосущего горшка у истинного существования горшка нельзя представить его несуществование. Почему? Потому что у самосущего отсутствует иное. Если признаётся доктрина существования, то не является достоверным прекращение действия причины. Не является достоверным и происхождение плода, поскольку происхождение и прекращение изменяются. Таким образом, здесь присутствует доктрина вечности из-за сведения к нелепости, что нежелательно. Далее.

Во время прекращения череды рождений в силу
[наступившего] покоя
[Произойдёт] уничтожение непрестанного бытия.

Если же признаётся существующим непрестанное бытие, то это означает доктрину уничтожимости для времени прекращения череды рождений (*нирвана*). Почему? Потому что во время прекращения череды рождений непрестанное бытие Достойного [нирваны] (*архат*, тиб. *dgra bcom pa*) упокоится. Следовательно, признание существования непрестанного бытия означает [признание] доктрины вечности и уничтожимости.

Возражение:

*Если во время прекращения череды рождений происходит уничтожение, то пусть оно происходит. Доктрина уничтожимости логически не означает связи с последовательностью непрестанного бытия (бхава-сантана, тиб. *srid pa'i rgyun*).*

Ответ:

18

Если прекратилось последнее [бытие последовательности],
То неправильно это связывать с первым бытием
[последовательности].

Если не прекратилось последнее [бытие
последовательности],
То неправильно это связывать с первым бытием
[последовательности].

Здесь последнее бытие [последовательности] есть последняя мысль (акт сознания, *читта*, тиб. *sems*) в процессе умирания, а первое бытие есть первая мысль в процессе происхождения (рождения). Если бы была связь с последовательностью непрестанного бытия, то последнее либо прекращалось, либо не прекращалось при наличии связи с первым бытием. Если последнее бытие прекратилось, то оно не имело

связи с первым бытием. Почему? Потому что либо последнее бытие прекратилось, либо оно есть, как, например, прекращение последнего бытия достойного *нирваны* (*архат*). Если последнее бытие не прекратилось, то оно тоже не связано с первым бытием. Почему? Потому что оно не прекратилось, например настоящее бытие.

Возражение:

Если прекратившееся и не прекратившееся последнее бытие не будут связаны с первым бытием, то прекращающееся последнее бытие всё-таки будет связано с первым бытием.

Ответ:

19

Если первое [бытие последовательности] порождается,
Когда прекращается последнее,
То прекращающееся [бытие] было бы одним,
А рождающееся [бытие] было бы другим.

Когда последнее бытие прекращается и оно имеет связь с первым бытием, то это означало бы двойственность непрестанного бытия. Почему? Потому что прекращающееся [бытие] было бы одним, а рождающееся [бытие] было бы другим. Это нежелательно, ибо бытие становится причинно расколотым.

Возражение:

Если эти оба — «прекращающееся» и «рождающееся» — не существуют в одно и то же время, то первое бытие происходит, когда прекращается последнее бытие.

Ответ:

20

Если прекращающееся [бытие] и рождающееся [бытие]
Нельзя связывать воедино (временем),
То нечто рождается среди тех же групп дхармо-частиц,
Среди которых оно и умерло.

Если эти оба — «прекращающееся» и «рождающееся» — не существуют в одно и то же время и при этом здесь первое бытие происходит, когда прекращается последнее бытие, то тогда в тех же самых группах дхармо-частиц, в которых оно умирало, должно происходить его нелепое возникновение. Почему? Потому что те же группы дхармо-частиц, которые прекращаются, уже признаются вами (оппонентами) существующими для рождающегося бытия. Таким образом, нельзя утверждать, что два взаимно противоположных состояния — рожде-

ние и смерть — в одной и той же группе дхармо-частиц происходят в одно время. Поэтому неправильно утверждать: «Если эти оба — „прекращающееся“ и „рождающееся“ — не существуют в одно и то же время, то первое бытие происходит, когда прекращается последнее бытие».

21

Таким образом, неправильно считать, что пребывает
в трёх временах

Последовательность непрерывного бытия.

Если её нет в трёх временах,

То какова же эта последовательность непрерывного бытия?

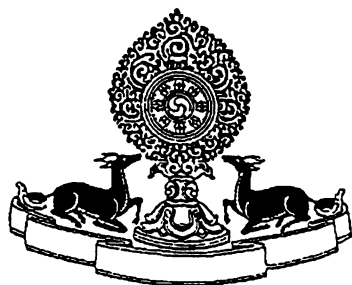
Таким образом, при данном рассмотрении неправильно считать, что последовательность непрерывного бытия пребывает в трёх временах. Поскольку при любом способе исследования её нет в трёх временах, то какой же может быть эта последовательность непрерывного бытия?

[Так завершена]

двадцать первая глава, названная

«Исследование возникновения и разрушения»,

**Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Двадцать вторая глава]

Исследование Истинносущего

Tathāgata-parikṣā

(тиб. de bzhin gshegs pa brtag pa)

Все рассматриваемые здесь источники приводят такое же название главы. Сравнение кит. версии «Мадхьямака-шастры» с «Акутобхайей» показывает, что они имеют сходную аргументацию, что все пять возражений первого текста близко соответствуют пяти возражениям второго текста, в котором между строфами 9–10 включены шесть дополнительных карик, отсутствующих в других комментариях [Huntington 1986: 104–105]. «Термин „Татхагата“ интересен тем, что он относится к тому, кто достиг или обрёл состояние истины (*матхата* или *маттва*)... Два основных вопроса обсуждаются здесь: (1) живёт ли Татхагата после смерти или нет и (2) сопровождают ли пять *скандх* Татхагату или нет (ср. «Маджджхима-никая», I, 426–432, *сутта* 63). Эти вопросы, конечно, свидетельствуют о злых намерениях, потому что они не беспристрастны и расщепляют учение о Татхагате. В конце (строфы 15–16) Нагарджуна утверждает, что имеется базисная идентичность между сферами Татхагаты и нашим земным миром. Следовательно, мир истины (*маттва*, *матхата*) и Татхагата являются одним и тем же, независимо от имён, которые мы намеренно или ненамеренно применяем» [Inada 1970: 119].

При буквальном переводе термина «Татха-гата» получаются два значения: «так прошедший» (*tathā-gata*) или «так пришедший» (*tathā-āgata*). Первое значение: носитель имени «прошёл Путь Просветления», следовательно, Он обрёл Истину и стал «Истинносущим», и по смыслу два по-

следних слова необходимо писать слитно — Истинносуший. Второе значение: носитель имени «пришёл возвещать истинный Закон, Дхарму», и поэтому Он тоже — Истинносуший. Начиная с данной главы Нагарджуна рассматривает не столько проблемы индийской философии применительно к буддизму, сколько положения буддийской доктрины. Среди них термин «Истинносуший» является сложнейшим, ибо, с одной стороны, это живые просветлённые лики буддизма, а с другой — за этим термином и этими ликами сокрыта тайна интуитивно схватываемой высшей реальности, где замирают слова и знаки. Нагарджуне трудно было не столько указать на это, сколько передать мадхьямиковский срединный смысл: между высшим и низшим, между молчанием и словом, между Истинносушим и злодеем нельзя проводить различия, но и нельзя его не проводить, нельзя делать то и другое одновременно, нельзя не делать ни того, ни другого. И вот когда ищущий ум в недоумении разведёт руками: «Как же быть?» — мадхьямик ответит: «Просто быть». Ищущий ум — это блуждающий ум, это блуд ума. Искать Истинносущего — это потерять Истинносущего, ибо Он уже есть, Он всегда есть. Когда ум не колеблется, как пламя свечи на ветру, тогда нет ничего другого.

Согласно Д.Калупахане, ход полемики в данной главе идентичен беседе Сарипутты (Щарипутра) и монаха по имени Ямака, который верил, что Истинносуший (Татхагата) уничтожается или исчезает после смерти ([Samyutta-Nikaya 1975: 103–115]), но Нагарджуна пошёл дальше Сарипутты, который остановился на отрицании самосущего и самости (*атман*) [Kalu-pahana 1991: 303].

Алекс Вейман исследовал и перевёл данную главу, критикуя подход Д.Калупаханы, хотя и соглашаясь с ним в том, что комментарий Чандракирти далеко отстоит от образа мыслей Нагарджуны ([Wayman 1997: 176–177], первый журнальный вариант статьи опубликован в 1988 г.). А.Вейман привел другой фрагмент из первой сутты палийской «Самьюттанникаи», в которой повествуется, что боги пришли к Будде и спросили, как Он переправился через поток? Тот ответил: «Не останавливаясь (*ap-patiṭṭham*), друзья, и не строя догадки (*anāyuham*), Я переправился через поток». Это показывает, что «Будда прошёл (*gata*) и избежал взглядов, сбивающих с Пути (*darśi*)», поэтому Он и есть Татхагата. Если бы Он остановился (*sthita*), то оказался бы в личностных совокупностях (*скандха*) и не мог бы называться Татхагатой» [там же: 178].

Возражение:

Самосущее дхармо-частиц имеет место быть подобно тому, как есть Истинносуший, Достойный нирваны (архат), Совершенно Просветлённый, Господин мира, Учитель, Освещающий все миры, Основатель Законоучения¹.

Ответ:

1

Истинносущий не есть группы дхармо-частиц и не отличен от групп.

В нём нет групп дхармо-частиц, и Он отсутствует в них.

Он не есть обладатель групп дхармо-частиц.

В таком случае кто же такой Истинносущий?

Если здесь (в мире) есть некто, называемый «Истинносущий», то [тождествен] ли Он группам дхармо-частиц, или Он отличается от групп дхармо-частиц, или группы дхармо-частиц пребывают в Нём, или Он пребывает в них, или Он обладает группами дхармо-частиц? Здесь Истинносущий не есть группы дхармо-частиц. Если бы Истинносущий был [тождествен] группам дхармо-частиц, то Он, приобретая свойства возникновения и разрушения, становился бы кем-то абсурдным, поскольку был бы непостоянен и тем, кто стремится достигать целей (стремится к обладанию — *упадана*, тиб. *nye bar len pa*). Но Он не таков. Поэтому Истинносущий не[тождествен] группам дхармо-частиц.

Истинносущий также не является иным по отношению к группам дхармо-частиц. Если бы Истинносущий был иным по отношению к группам дхармо-частиц, то в силу отсутствия у Него свойств возникновения и разрушения последовала бы нелепая логическая ошибка из-за постоянства и прочего (из-за того, что Он становился бы вечным). Если бы Он пребывал в состоянии иного, то это означало бы, что Он воспринимаем органами чувств, такими, как зрение, и другими. Но Он не таков. Поэтому Истинносущий не является иным по отношению к группам дхармо-частиц.

Группы дхармо-частиц не пребывают в Нём. Если бы группы дхармо-частиц пребывали в Истинносущем, то это было бы подобно зелёной траве в снежных горах и мухам в молоке, тогда в Нём отчётливо воспринимались бы группы дхармо-частиц в качестве иного. Если же есть (воображают ещё) состояние иного, то оно не может быть в силу появления [в рассуждении] вновь прежде упомянутой ошибки. Поэтому группы дхармо-частиц не пребывают в Истинносущем.

Если бы Истинносущий пребывал в группах дхармо-частиц, то Он был бы неким чужим в доме, наблюдающим за жрецом-брахманом и собакой, а также как молоко в сосуде. В группах дхармо-частиц Он бы отчётливо воспринимался в качестве высшей реальности. Если же есть (воображают ещё) состояние иного, то оно не может быть в силу

появления [в рассуждении] вновь прежде упомянутой ошибки. Поэтому Истинносущий не пребывает в группах дхармо-частиц.

Истинносущий не обладает группами дхармо-частиц. Если бы Истинносущий обладал группами дхармо-частиц, то Он был бы как владелец коров или обладатель сокровищ, тогда в Нём отчётливо воспринимались бы группы дхармо-частиц в качестве иного состояния. Если же есть (воображают ещё) состояние иного, то оно не может быть в силу появления [в рассуждении] вновь прежде упомянутой ошибки. Поэтому Истинносущий не обладает группами дхармо-частиц.

Таким образом, Он не существует в соответствии с пятью видами рассмотрения². Кто же такой Истинносущий? Поэтому неправильно утверждать: «Самосушее дхармо-частиц имеет место быть подобно тому, что есть Истинносущий».

Возражение:

Если Истинносущего нет на основании этих соображений, то Он всё-таки познаваем в зависимости от групп дхармо-частиц.

Ответ:

2

Если бы Просветлённый опирался на группы
дхармо-частиц,

То он не тот, кто есть благодаря самосушему.

Если предпочитают познавать Истинносущего как опирающегося на группы дхармо-частиц, то Он не тот, кто есть благодаря самосушему.

Возражение:

Если Он не тот, кто есть благодаря самосушему, то Он есть благодаря иносущему.

Ответ:

Тот, кто не есть благодаря самосушему,

Разве может он быть благодаря иносущему?

Если чего-то нет благодаря самосушему, разве может оно быть благодаря иносущему? Почему? Ввиду отсутствия самосущего у иносущего, а также ввиду отсутствия противоположного не может Он быть благодаря иносущему. Почему Истинносущий, которого нет благодаря самосущему, должен быть благодаря иносущему?

Возражение:

Он познаваем в зависимости от наличия [в познающем уме] иносущего.

Ответ:

3

Тот, кто зависим от иносущего,

О том правильно будет сказать: «Он без самости».

Тот, кто познаваем в зависимости от наличия иносущего, о том нельзя сказать, что он обладает самостью. Почему? Потому что его уже не установить как самоё себя.

Но если он без самости,

То каковым будет Истинносущий?

Истинносущий, у которого нет собственной самости, может быть познан в зависимости от признания иного бытия. Каковым же будет Истинносущий? Далее.

4

Если нет самосущего,

Разве может быть иносущее?

Если Истинносущий есть без самосущего, то как же в Нём будет иносущее? Поскольку это не так, то Истинносущего нельзя устанавливать в зависимости от иносущего.

Возражение:

Если самосущее и не определяет [природу] Истинносущего, тем не менее Истинносущий познаваем, ибо Он есть.

Ответ:

Кто же такой этот Истинносущий,

Если он без самосущего и без иносущего?

Кто же такой этот Истинносущий, если Он без самосущего и без иносущего? Другого нет такого, которого бы так приходилось познавать.

Возражение:

Если бы Истинносущий познавался в зависимости от групп дхармо-частиц, то Он мог быть охарактеризован как некое то или как нечто, отличное от того. При этом Он бы не был ни самосущим, ни иносущим групп дхармо-частиц.

Ответ:

5

Если бы некий Истинносущий был бы

Не зависимым от групп дхармо-частиц,

То он бы теперь зависел [от них].

Значит, он существует в зависимости [от чего-то].

Если бы здесь Истинносуший познавался в зависимости от групп дхармо-частиц, то этот Истинносуший или не-Истинносуший был бы постигаем в зависимости от истинносущих групп дхармо-частиц³. Тогда, если Истинносуший есть, Его зависимость от них была бы бессмысленной. Если же есть не-Истинносуший, это означает, что прежде независимо от групп существовал Истинносуший посредством иной самости. Но Он теперь является зависимым от групп дхармо-частиц. Вот таким зависимым был бы Истинносуший.

Возражение:

Всё-таки Он есть.

Ответ:

6

Нет никакого Истинносущего

Вне зависимости от групп дхармо-частиц.

Тот, кого нет вне зависимости,

Разве может он оказаться зависимым?

Никакой Истинносуший не является достоверным вне зависимости от групп дхармо-частиц. Тот, кого нет вне зависимости, разве может он оказаться зависимым? Поэтому Истинносущего нет, так же как отличного от Него.

Возражение:

Поскольку у череды рождений (сансара) нет ни начала, ни конца и поскольку об Истинносущем нельзя сказать, что Он есть благодаря высшей реальности или некой другой, так как из двух — обладающего (упадатри, тиб. nye bar len pa ro) и подлежащего присвоению (упадатта, тиб. nye bar blang ba) — не определить, что есть раньше, а что позже, то и нужно познавать в зависимости от этого.

Ответ:

7

И без подлежащего присвоению

Нет никакого обладания⁴,

И без обладания

Нет никакого Истинносущего.

Если из-за отсутствия у череды рождений начала и конца, так как из двух — обладающего и подлежащего присвоению — не определить, что есть раньше, а что позже, то нельзя сказать достоверно, что

Истинносущий — это обладающий, а группы дхармо-частиц суть подлежащие присвоению. Почему? Потому что здесь есть подлежащее присвоению, а у обладания, называемого «обладанием», есть тот, кого называют «обладающим». То, что у череды рождений нет ни начала, ни конца, не делает достоверным суждения: «Вот это подлежит присвоению» и «Вот это обладание», так как обладающий не присваивал того, что не подлежит присвоению, потому что без обладания (присвоения) названный «Истинносущим» не является обладающим.

Возражение:

Истинносущий всё-таки есть, ибо Он познаваем посредством обладания.

Ответ:

8

Разве можно посредством обладания

Познать того Истинносущего,

Если его нет ни благодаря высшей реальности,

ни другой —

В соответствии с пятью видами рассмотрения?

Если бы здесь Истинносущий мог быть познан посредством обладания, то Он был бы либо тем же самым, что и обладание, либо иным. Будучи проанализированным в соответствии с пятью видами рассмотрения, Истинносущий не может быть ни тем же самым, ни иным. Разве может быть Он познан посредством обладания? Поэтому-то оно (возражение) неправильно.

Возражение:

Обладающий всё-таки есть, потому что есть подлежащее обладанию (присвоению).

Ответ:

9

Если это обладание как-то есть⁵,

То его нет в качестве самосуших данностей.

Если кто-то считает, что «подлежащее обладанию (присвоению) есть», то его на самом деле нет как самосущего, ибо оно подчинено закону взаимозависимого происхождения.

Возражение:

Если подлежащего обладанию (присвоению) нет в качестве самосущего, то оно есть в качестве иносущего.

Ответ:

Если чего-то нет в качестве самосущего,
То разве может оно быть в качестве иносущего?

Обладание, которого нет в качестве самосущего, никогда не будет
в качестве иносущего. Почему? Потому что если нет самосущего, то
нет и иносущего. Как сказано⁶:

Так называемая «самость» (*атман*, тиб. bdag) является
зависимой,
И она не есть обладание в соответствии с пятью видами
рассмотрения.

Нет никакого обладания,
Которое было бы независимым. (1)⁷.

Если бы подлежащее присвоению (обладанию) было
бы раньше,

Чем обладание,
То ведь без подлежащего присвоению (обладанию)
Как же тогда будет существовать обладание? (2)

Обладания нет ни в зависимости от подлежащего
присвоению

Ни в отсутствии этой зависимости.
Обладание не есть (не происходит) от подлежащего
присвоению,

И не есть без подлежащего присвоению. (3)

Подлежащее присвоению не есть обладание

И не есть без обладания.

Оно не зависит от обладания,

И неверно, что оно без зависимости от обладания. (4)

Как же определить обладание?

Если же оно происходило от подлежащего присвоению,

То что бы оно тогда присваивало (достигало)?

Что же делает обладание, если не достигает целей? (5)

Если же достигший целей обладания

Не обретает подлежащее присвоению,

То по причине отсутствия [акта] обладания

Он не смог стать обладателем подлежащего присвоению. (6)

10

Таким образом, обладание и обладающий
Суть совершенно пустое.

Как же пустого Истинносущего постигать
Посредством того, что пусто?

Поскольку обладание и обладающий суть совершенно пустое благодаря тому, что [имеются такие понятия, как] самосущее, иносущее, высшая реальность, иная реальность, и другие, постольку те, кто взирает на высшую реальность и прибегает к представлениям об обладании и обладающем, не смогут заявить: «Истинносущий действительно есть». Поскольку, будучи зависимыми, воспринимаемые объекты совершенно пусты, поэтому ничего нельзя сказать о самосущем, иносущем, высшей реальности, иной реальности, и других.

Возражение:

Чем же является называемое «пустым»?

Ответ:

11

Нельзя заявлять: «Есть нечто пустое»,

Или: «Нет ничего пустого»,

Или: «Правильны оба [суждения]», или: «Неправильны оба [суждения]».

Так говорится только с точки зрения понятийного мышления⁸.

Нельзя заявлять: «Есть нечто пустое». Нельзя также заявлять: «Нет ничего пустого». Нельзя также заявлять: «Есть нечто пустое, и нет ничего пустого». Нельзя также заявлять: «Неверно, что есть нечто пустое, и неверно, что нет ничего пустого», ибо возникает взаимное опровержение сторон. Так говорится только ради удаления грязи неистинного представления и с точки зрения понятийного мышления о высшей реальности как истине наивысшего смысла.

Возражение:

Если Истинносущий не имеет отношения ни к самосущему, ни к иносущему, почему же тогда нельзя заявлять, что Он вечен и что Он не вечен и т.д., а также что Он имеет предел (конец, границу) и Он бесконечен (безграничен), и т.д.⁹?

Ответ:

12

Разве может здесь обрести умиротворение

[тот, кто задаёт]

Четвёрку вопросов о вечности, не вечности и прочем?

Разве может здесь обрести умиротворение

[тот, кто задаёт]

Четвёрку вопросов о конечности, бесконечности и прочем?

Истинносущий есть умиротворённый и не произошедший от самосущего, почему же тогда по отношению к Нему кто-то должен применять четвёрку суждений о крайностях: вечен ли Он, не вечен ли Он, вечен ли и не вечен Он [одновременно], не вечен ли Он и не не вечен [одновременно]? А также почему по отношению к Нему кто-то должен применять четвёрку суждений о конечности и бесконечности: имеет ли Он предел (конец, границу), является ли Он бесконечным (безграничным), является ли Он конечным и бесконечным [одновременно], не является ли Он ни конечным, ни бесконечным [одновременно]? Ибо с точки зрения истины наивысшего смысла Истинносущий не имеет происхождения.

Возражение:

Истинносущий всё-таки есть, ибо в священном Слове не сказано: «После прекращения череды рождений (нирваны) Его нет».

Ответ:

13

Тот, у кого понятийное восприятие твёрдо (догматично),

Тот постигает только так: «Истинносущий есть»

Или «Истинносущего нет». Тому придётся размышлять

И о прекращении череды рождений [Истинносущего].

Тот, кто обладает умом, с отпечатками (догмами) многих видов различительных понятий, тот крепко держится [правила]: «Если это истинно, то другое бессмысленно». Относительно прекращения череды рождений (нирвана) Истинносущего тот, держась этого правила, размышляет: «Истинносущий есть после нирваны, или Истинносущего нет после нирваны, или Истинносущий после нирваны есть и нет [одновременно], или неверно, что Истинносущий после нирваны есть и нет [одновременно]». Итак, тому придётся размышлять о прекращении череды рождений Истинносущего, полагаясь на четыре суждения о нирване.

14

Если он является пустым (избавленным) от самосущего,

То неправильно размышлять так:

Просветлённый существует после прекращения череды

рождений

Или он не существует [после прекращения]¹⁰.

Те, кто ложно представляют Просветлённого
 Либо как превзошедшего [иллюзорные] многообразные
 проявления¹², либо как неизменного¹³,
 Все те [умы] повреждены (повержены) многообразными
 проявлениями,
 Они не узрят Истинносущего¹⁴.

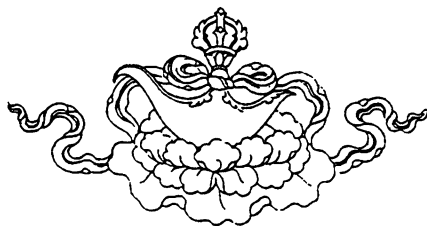
16

Если бы Истинносущий имел свою собственную сущность
(самосущее),
То и этот мир имел бы собственную сущность.
Истинносущий не имеет собственной сущности,
И этот мир не имеет собственной сущности.

398

спрашивают: «Какова собственная сущность Истинносущего?», тогда отвечают, что у Истинносущего нет собственной сущности. Это же равнозначно в отношении самосущего этих живых существ, но это не означает равенства их свойств (*суна*, тиб. *yon tan*).

**[Так завершена]
двадцать вторая глава, названная
«Исследование Истинносущего»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Двадцать третья глава]
Исследование искажений [правды]
Viparyāsa-parikṣā
(тиб. phyin ci log brtag pa)

Все рассматриваемые здесь источники приводят такое же название главы. Терминологически *viparyāsa* обозначает одну из заглавных тем буддийской догматики. Во-первых, в чём причины порождения и воспроизведения заблуждений, ложных взглядов, мыслей и чувств, омрачающих сознание, — всего того, что искажает чистую правду жизни, а именно мешает правильному восприятию Закона Просветлённого? Во-вторых, в чём различие в отношении к искажениям между ликами просветлёнными и лицами омрачёнными? Без устранения или преодоления искажений нет освобождения. Искажения суть природа нашего неведения (*авидья*). Эта тема сквозная для всей истории текстовой деятельности в буддизме — от бесед Шакьямуни до современных проповедников. Общеизвестны первые четыре лжевзгляда, названные Просветлённым («Ангуттара-никая», II, 52). Они состоят в том, что заблуждающиеся видят (1) постоянное в непостоянном (вечное в невечном), (2) страдание там, где оно прекращается, (3) вечную душу там, где её нет, (4) чистое в нечистом. По мнению К Линднера, источником этой четвёрки является «концептуализация», в которой «запутываются» противоположные понятия [Encyclopedia 2002: 121], в то время как Д.Калупахана считает, что второй и четвёртый пункты не являются «чисто интеллектуальной несостоятельностью индивида» [Kalupahana 1991: 312–313].

Как замечает Эдвард Конзе, этот традиционный список искажённых взглядов был дополнен махаянистами пятым видом — *asad-viparyāsa* — «смешением реальности с миражом, сновидением, ошибочным приятием

вещей за то, чем они не являются, оценкой нереального представления как реального» [Conze 1962: 204–205]. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть трактат Нагарджуны «Рассмотрение разногласий» (ВВ, 23, 27, см. [Андросов 2000а: 305, 309]). Более того, махаянисты установили, что любое различие относится к интеллектуальному искажению, что искажённые взгляды, как и их объекты, не имеют реального существования, что нельзя проводить разграничение между обусловленными (*санскрита*) и необусловленными (*асанскрита*) *дхармо-частицами* (на этом разграничении базировалась хинаянская теория искажений), что имеется несколько стадий излечения от искажённых взглядов и что только *бодхисаттва*, пребывающий в совершенной мудрости, может полностью превзойти их [Conze 1962: 204–205].

С учётом нижеследующей полемики нужно помнить основные положения буддизма о том, что омрачает сознание, см. ДС, LXVII–LXXI, XCI, CXXXIX [Андросов 2000а: 537–541, 566–567, 597].

Возражение:

1

Говорят, что страсть, ненависть и невежество

Происходят из воображения о желаемом.

Искажения [правды] о добре (чистоте) и зле (нечистоте)
порождаются

Во взаимозависимости [с теми и друг с другом].

То, что страсть, ненависть и невежество происходят из воображения о желаемом, подробно изложено в сутрах [Слова]. Поскольку те искажения [правды] о добре (чистоте) и зле (нечистоте) порождаются во взаимозависимости, то действительно имеются страсть, ненависть и невежество.

Ответ:

2

Искажения [правды] о добре и зле

Порождаются во взаимозависимости от тех,

Кого нет с точки зрения самосущего.

Поэтому омрачений нет с точки зрения высшей
реальности.

Омрачения (яды или клещи, впившиеся в сознание, отравляя его), такие, как страсть, ненависть, невежество и прочие, которые порождаются во взаимозависимости от искажений [правды] о добре и зле, не существуют с точки зрения самосущего. Поэтому омрачений (ядов или клещей сознания) нет с точки зрения высшей реальности. Далее.

3

Ведь бытие и небытие самости (нетленной души)

Нельзя установить никоим образом.

Как же без неё устанавливать

Бытие и небытие омрачений?

Если бы здесь (в этом мире) страсть и другие омрачения существовали у основы, называемой «самость», то тогда можно было бы допустить бытие зависимых от неё омрачений. Однако ни бытия, ни небытия самости нельзя установить никоим образом. Если же самость не существует, то каким же образом устанавливать бытие омрачений? Его не установить. Почему?

4

У кого-то имеются эти омрачения,

Но тот как раз и не установлен.

Иначе говоря, при отсутствии какого-нибудь [индивида]

Эти омрачения не принадлежат никому.

Эти омрачения принадлежат некой самости, а данную самость нельзя установить никоим образом. Если не существует некая самость, то каким же образом могут быть [её] омрачения? Значит, никакие омрачения не существуют. Если же кто-то полагает, что омрачения будут существовать и без некой самости, то на это скажем:

5

Когда взирают на своё собственное тело,

Омрачения не существуют в том, кто омрачён (отравлен), —
соответственно пяти видам рассмотрения¹.

Когда взирают на своё собственное тело,

Того, кто омрачён, нет среди омрачений (ядов сознания) —
соответственно пяти видам рассмотрения.

Когда взирают на своё собственное тело через призму групп дхармо-частиц (*скандха*), то его нет, точно так же омрачения не существуют в том сознании (*читта*, тиб. *sems*), которое омрачено (отравлено ядами, укусами клещей) соответственно пяти видам рассмотрения. Когда взирают на своё собственное тело через призму групп дхармо-частиц (*скандха*), то его нет — соответственно пяти видам рассмотрения, точно так же омрачённое сознание не существует в омрачениях — соответственно пяти видам рассмотрения. Далее.

6

С точки зрения самосущего не суть
Искажения [правды] о добре и зле.
Каким же образом омрачения зависимы
От искажений [правды] о добре и зле?

Если с точки зрения самосущего искажения [правды] о добре и зле не существуют, то это значит, что искажений нет и с точки зрения высшей реальности. Чего нет как высшей реальности, того нет и как самосущего. Если тех нет как самосущего, то каким же образом они будут производить зависимые от них омрачения?

Возражение:

7

*Цветоформы, звуки, вкусовые качества, осязаемые вещи,
Запахи и дхармо-частицы суть шестивидный объект
[восприятия]²,
Который представляется и искомым объектом
Для страсти, ненависти и невежества.*

Цветоформы, звуки, запахи, вкусовые качества, осязаемые вещи и дхармо-частицы суть шестивидный объект [восприятия], который представляется искомым объектом страсти, ненависти и невежества. В зависимости от этого объекта возникают искажения [правды] о добре и зле, а в зависимости от искажений [правды] о добре и зле возникают страсть, ненависть и невежество.

Ответ:

8

Цветоформы, звуки, вкусовые качества, осязаемые вещи,
Запахи и дхармо-частицы суть единственно лишь
Видения града небесных музыкантов,
Подобия миру и сновидению³.

9

Разве могут быть [представления]
О зле или даже добре в тех [людях],
Которые похожи на человека-привидение⁴
И подобны отражениям в зеркале?

Цветоформы, звуки, запахи, вкусовые качества, осязаемые вещи и дхармо-частицы суть лишь то, что никогда независимо (вишукта, тиб. bral ba) не существует, будучи вне соединений и без самосущего. Они

подобны видениям града небесных музыкантов, миражу, сновидению. Разве смогут возникнуть [представления] о добре и зле в тех [людях], которые похожи на человека-привидение и подобны отражениям в зеркале? Далее.

10

Нам должно быть известно, что зло
Не существует безотносительно к добру
И что такова же зависимость добра [от зла].
Именно поэтому добро не является достоверным.

Поскольку понятно, что добро зависимо от зла, а прежде взаимосвязи со злом оно не существует, постольку добро не является достоверным.

11

Нам должно быть известно, что добро
Не существует безотносительно к злу
И что такова же зависимость зла [от добра].
Именно поэтому зло не является очевидным.

Поскольку зло зависимо от добра, которое понимается как добро, то прежде этой взаимосвязи зло не существует, постольку зло не является очевидным.

12

Если добро не является очевидным,
Как же будет возникать страсть?
Если зло не является очевидным,
Как же будет возникать ненависть?

Если эти двое — добро и зло — являются несуществующими, то как же будут возникать страсть и ненависть? Если же нет двух последних, то нет и невежества. То есть в случае отсутствия тех двух оно является неустановленным.

Возражение:

Искажения [правды] о добре и зле всё-таки имеются, потому что в сутре подробно излагаются четыре искажения [правды] о добре и зле в связи с идеей вечности и так далее. Поскольку имеются эти, постольку имеется и первое искажение [правды]. Кроме того, восприятие не вечного как вечного есть искажение [правды], в то время как восприятие не вечного как не вечного не есть искажение [правды]. В отношении остального — то же самое.

Ответ:

13

Если невечное принимают за вечное, —

То именно такое постижение является искажением

[правды].

Если пустое не принимается за невечное,

То разве такое постижение есть искажение [правды]⁵?

Если невечное принимают за вечное, то такое постижение является искажением [правды]. По этому поводу нужно заявить, что с точки зрения пустоты самосущего не существует ничего вечного. Разве без этого не будет искажением [правды] такое постижение? Оно является именно искажением [правды]. Всё остальное объясняется так же.

14

Если невечное принимают за вечное, —

То именно такое постижение является искажением

[правды].

Если пустое постигается в качестве понятия

как невечное,

То разве в этом нет искажения [правды]⁶?

Если невечное принимают за невечное, то такое постижение не является искажением [правды]. Поэтому здесь нужно сказать, что с точки зрения пустоты самосущего не существует ничего невечного. Разве без этого не будет искажением [правды] такое постижение? Оно является именно искажением [правды]. Всё остальное объясняется так же.

Возражение:

Но тем не менее есть такое постижение, потому что имеются процесс постижения (грахана, тиб. 'dzin par byed pa), постигающий (грахитри, тиб. 'dzin pa ro) и постигаемое (грахита, тиб. gzung ba).

Ответ:

15

Чем он постигает, что есть постижение,

Кто есть постигающий и что им постигается —

Все они успокаиваются (затишают).

Поэтому постижение не является очевидным.

Чем он постигает, то является органом (карана, тиб. byed par gyur ba) [познания]. Что есть постижение, то есть существование (существующая дхармо-частица — бхава, тиб. dngos po). Кто есть постигаю-

щий, тот является деятелем. Что им постигается, то есть деяние (*карма, тиб. las*). С точки зрения самосущего все они успокаиваются (затишают). Как они успокаиваются с точки зрения самосущего, подробно объяснялось в [главе] «Исследование Истинносущего» (ММК, XXII). Поэтому постижение не является очевидным.

Возражение:

Искажения [правды] всё-таки имеют место быть, потому что имеется [носитель], привязанный к ним (анугата, тиб. ldan pa — «следование в соответствии с ними»).

Ответ:

16

Если нет постижения,
Будь-то ложного или правильного,
Чьим же будет искажение [правды]
И чьим не будет искажение [правды]?

Если нет постижения ни при ложном искажении [правды], ни при отсутствии искажения, то чьим же будет искажение, а чьим не будет искажение? У того, кто пребывает в состоянии мудрости без различения⁷, не возникает знание о вечном, не вечном и тому подобном. Далее.

17

Искажения [правды] не возникают ведь в том,
Кто уже обременён искажениями.
Искажения [правды] не возникают ведь в том,
Кто ещё не обременён искажениями.

18

Искажения [правды] не возникают в том,
Кто сейчас обременён искажениями.

У того, кто уже обременён искажениями, не могут возникать искажения [правды]. У того, кто ещё не обременён искажениями, не могут возникать искажения [правды]. У того, кто сейчас обременён искажениями, тоже не могут возникать искажения [правды]. Почему они не могут возникать, подробно изложено, а также объяснено в [главе] «Исследование того, кто уже прошёл [путь], того, кто ещё не вышел [на него], и того, кто движется сейчас» (ММК, II).

Подумай-ка о себе самом,

У кого искажения [правды] возникают?

[Чтобы понять], у кого искажения [правды] возникают, подумай-ка о себе самом. Далее.

19

Разве будут возникать искажения [правды],
Которые бы не имели происхождения?
Если бы искажения [правды] не порождались,
То каков бы был носитель искажений?

Разве будут возникать искажения [правды], которые не имели бы происхождения от самих себя? Если же всё-таки эти искажения не имели происхождения от самих себя, то каков бы был носитель искажений? Поэтому не является правильным высказывание: «Искажения [правды] всё-таки имеют место быть, потому что имеется [носитель], привязанный к ним».

(Существование [дхармо-частицы] не порождается
от самого себя.
Оно также не порождается от чего-то другого.
Оно также не порождается от самого себя и чего-то
другого,

То каков бы был носитель искажений?)⁸

20

Если и самость, и чистота, и вечность,
И счастье — это то, что есть на самом деле,
То и самость, и чистота, и вечность,
И счастье не являются искажениями [правды]⁹.

Если четвёрка — и самость, и чистота, и вечность (постоянство), и счастье — это то, что есть на самом деле, то и понятие самости, и понятие чистоты, и понятие вечности, и понятие счастья не являются искажениями [правды]. Если же полагают, что эти четыре — и самость, и чистота, и вечность (постоянство), и счастье не существуют, однако всё-таки есть четвёрка, начинающаяся с отсутствия самости и так далее, а из-за того, что процесс постижения искажён, то имеется и искажение [правды]. Относительно этого следует сказать:

21

Если и самость, и чистота, и вечность,
И счастье — это то, чего нет на самом деле,
Тогда нет вообще не только отсутствия самости,
Нечистоты, не вечности, но нет и страдания.

Если четвёрка — и самость, и чистота, и вечность (постоянство), и счастье — это то, чего нет на самом деле, то из-за их несуществования вообще нет и такой четвёрки — отсутствие самости, нечистота, невечность, страдание, потому что не очевидна зависимость. Поэтому искажений [правды] не существует, даже если прибегать к особому основанию [довода].

22

Таким образом, благодаря прекращению искажений
[правды]

Прекращается действие неведения.

Благодаря тому, что неведение прекратило действовать,

Прекращается действие прежних сил и влияний и прочего.

Таким образом и таким путём искажения [правды] прекращают действовать, значит, благодаря прекращению искажений прекращается действие неведения. Благодаря тому что неведение прекратило действовать, наступает прекращение значения сил и влияний прежних деяний, а также остального.

23

Если бы некие омрачения у кого угодно

Были бы сущими с точки зрения самосущего,

То разве можно было бы их искоренить?

Разве кто-то в состоянии искоренить собственную
сущность?

Если бы некие омрачения у кого угодно были бы сущими с точки зрения самосущего и имелись бы на самом деле (доподлинно) благодаря высшей реальности (*таттва*) и истинности, то разве можно было бы их искоренить? [Спрашивается]: «Кто же будет искоренять собственную сущность?» — поскольку такое искоренение не является разумным. Если кто-то полагает, что омрачения не существуют с точки зрения самосущего, то искореняются ли они, не будучи самосущими? На это отметим:

24

Если бы некие омрачения у кого угодно

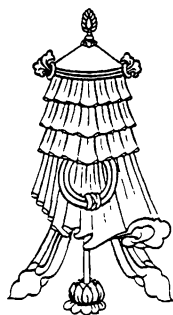
Не были сущими с точки зрения самосущего,

То разве можно было бы их искоренить?

Разве кто-то в состоянии искоренить несуществующую
сущность?

Если некие омрачения у кого угодно не были сущими с точки зрения самосущего и не имелись бы на самом деле (доподлинно) и воистину, то разве можно было бы их искоренить? Разве кто-то в состоянии искоренить несуществующую сущность? Ведь такое искоренение не является разумным, это подобно тому что сосредоточенным созерцанием (*дхьяна*, тиб. *bsam gtan pa*) занимается череп головы.

**[Так завершена]
двадцать третья глава, названная
«Исследование искажений [правды]»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Двадцатая четвёртая глава]
*Исследование [четырёх]
Благородных истин*

Ārya-satya-parikṣā
(тиб. 'phags pa'i bden pa brtag pa)

Такое же название главы транслитерируется и с других комментариев, кроме кит. версии «Мадхьямака-шастры», в которой исследуются «Четыре Благородные истины» [Huntington 1986: 108; Walleser 1912: 156; Inada 1970: 143]. Согласно К.Хантингтону, эта глава интересна тем, что комментарии «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» не только «организованы одинаковым образом», но и имеют «большое количество текстовых соответствий... и важных стилистических деталей сходства» [Huntington 1986: 108–109]. В этой главе открывается «подлинная гениальность произведения... Арийские истины о страдании, его прекращении, пути и конечной нирване становятся понятными только при признании *śūnyatā*» [Inada 1970: 143–144]. Данная глава — «философское ядро (heart) ММК... Мадхьямиковская утончённая доктрина пустотности несомненно подвергалась ложным истолкованиям. В частности, она нередко искажённо трактовалась как радикальный нигилизм относительно объектов чувственного восприятия. Таковым она считалась не только среди классических индийских критиков мадхьямики как буддийских, так и небуддийских философских школ, но также среди западных критиков, которые иногда рассматривали её в качестве всецело негативной (Щербатской, Робинсон, Вуд). В этом отношении мадхьямиковская философия испытала на себе ту же судьбу, что и западная философия скептицизма, включая пирронизм, философию Юма и Витгенштейна. Все они прилагали значительные усилия, сопротивляясь

интерпретации их как отрицающих существование обычного бытия» [Garfield 1995: 293, 300].

Мадхьямики поняли, что «логические категории, подвергнутые анализу и деконструкции, показывают, что они ни на чём не основаны, а представляют собой лишь пары дихотомически противостоящих и взаимодополняющих понятий. Очевидно, что столь же пустыми относительно собственной сущности оказываются базисные принципы буддизма, такие, как четыре Благородные истины... Они не принадлежат абсолютной реальности (*парамартха*), ибо семантически находятся на поверхностном уровне дихотомической концептуализации, а прагматически — на обыденном уровне. Более того, если отсутствуют четыре Благородные истины, то нет в качестве реальных сущностей и четырёх плодов святости, а также в качестве реальных сущностей нет святых (*арья*), а отсюда — нет общины (*сангха*), нет Дхармы и нет Будды... Отрицает ли Нагарджуна базисные принципы буддизма?... Здесь Нагарджуна выдвинул несколько ключевых принципов мадхьямики» [Ruegg 1981: 16].

Возражение оппонента мадхьямики, строфы 1–6:

1

*Если всё это пусто,
То нет ни появления, ни исчезновения,
Исходя из твоих [Нагарджуновых воззрений],
это [логически] значит
Небытие четырёх Благородных истин.*

2

*Из-за небытия четырёх Благородных истин
Не являются достоверными ни подлинное знание,
ни отречение,
Ни духовно-созерцательная практика,
Ни осуществление с очевидностью [религиозной цели]¹.*

3

*Из-за небытия того [вышеназванного]
Не обретаются четыре плода святости².
Из-за небытия плодов нет и тех, кто обрёл их,
Не суть и те, кто стремится к ним.*

4

*Если же нет восьмёрки тех духовных лиц,
То не существует и буддийской Общины.*

[Следовательно], небытие четырёх истин
Является небытием и Благого Закона.

5

Если же нет ни Закона, ни Общины,
То тогда разве может быть Просветлённый?
Таким образом, высказавшись,
Ты, [Нагарджуна], ведь низверг три Драгоценности
[буддизма].

Если все эти виды странствия существ (гати, тиб. 'gro ba) пусты, то нет ни появления (возникновения), ни исчезновения. Если этого нет, то исходя из твоих [Нагарджуновых воззрений], это [логически] означает небытие четырёх Благородных истин. Из-за небытия четырёх Благородных истин не являются достоверными ни подлинное знание об [истине] страдания, ни отречение [ради постижения истины] о причине [страдания], ни созерцание [миров духа] ради Пути [освобождения], ни осуществление духовного свидетельства ради [истины] прекращения [страдания]. Из-за небытия подлинного знания об [истине] страдания, отречения [ради постижения истины] о причине [страдания], созерцания [миров духа] ради Пути [освобождения], осуществления духовного свидетельства ради [истины] прекращения [страдания] не обретаются четыре плода подвижничества (шраманья, тиб. dge spyod). Из-за небытия плодов подвижничества нет и восьмёрки духовных лиц: тех, кто обрёл плоды, и тех, кто стремится к ним. Из-за небытия восьмёрки духовных лиц нет и Общины. И далее: из-за небытия Благородных истин нет и Благого Закона. Если нет ни Закона, ни Общины, то разве может быть Просветлённый (Будда)? Таким образом, утверждением пустоты ты, [Нагарджуна], низвергаешь три Драгоценности буддизма. Далее.

6

Идеей пустотности ты, [Нагарджуна], отвергаешь
И реальное существование плода,
И зло (недобродетель, беззаконие), и даже добро
(добродетель, Закон),
А также все истины, обусловленные мирскими значениями.

Принимая идею пустоты, ты отвергаешь зло (недоброе, беззаконие) и добро (Закон), реальное существование их плодов, а также все истины, обусловленные мирскими значениями. Таким образом, всё-таки не все существования пусты, [коль есть пустота].

Ответ [Нагарджуны]:

7

Здесь мы отвечаем, что ты не понимаешь

Цели [идеи] пустотности,

Пустотность как таковую и значение пустотности,

Именно поэтому ты причиняешь себе вред.

Ты не понимаешь цели учения о пустоте, свойств (*лакшана*, тиб. *mtshan nyid*) пустоты, значение пустоты — воистину сущего, как оно есть (*самьяк-иятха-бхута*, тиб. *yang dag pa ji lta ba bzhin du*). Поэтому ты отвергаешь её³.

8

Законоучение Просветлённых

Покоится на двух истинах:

Истине, обусловленной (сокрытой) мирскими значениями,

И истине наивысшего смысла (абсолютной)⁴.

9

Те, которые не знают различия

Между этими двумя истинами,

Те не знают сокровенной сути (высшей реальности)

В буддийском Учении⁵.

Законоучение Благодатных и Просветлённых (будд) возникает, опираясь на эти две истины. «Истина, обусловленная (сокрытая) мирскими значениями» [называется так], поскольку рассматривает все дхармо-частицы как имеющие происхождение, ибо мирское является искажением [правды] относительно пустоты самосущего всех дхармо-частиц (потока сознания). Поскольку истинность всего того оказывается сокрытой (обусловленной), постольку истина называется сокрытой (обусловленной) истиной. «Истина наивысшего смысла (абсолютная)» [называется так], ибо благодаря совершенному и неискажённому знанию благородных лиц она учит тому, что все дхармо-частицы не имеют происхождения. В силу истинности всего того на уровне высшей реальности она и названа истиной наивысшего смысла (абсолютной). Те, которые не знают различия между этими двумя — истиной обусловленной и истиной абсолютной, — те не знают сокровенной сути (высшей реальности) в учении Просветлённых (будд). Если кто-то думает так: «Суть высказывания такова, что все дхармо-частицы не имеют происхождения — это и есть истина наивысшего смысла, како-

ва же вторая истина, обусловленная обыденными значениями?» Про это здесь сказано:

10

Без опоры на обыденное значение
Не постигнуть наивысший (абсолютный) смысл,
Без обретения абсолютного смысла
Не достигнуть прекращения череды рождений (*нирваны*).

Поскольку без опоры на обыденное значение⁶ не постигнуть наивысшего смысла, а без обретения абсолютного смысла не достигнуть прекращения череды рождений, постольку знание двух истин имеет одну цель.

11

Кто ложно взирает на пустотность,
Тот причиняет вред мало мыслящему человеку,
Тот похож на змею, случайно схватившую [человека],
И [такая пустотность] подобна неправильно применённой
магии.

Кто ложно взирает на пустотность и кто ложно представляет истину наивысшего смысла, тот причиняет вред не очень умному человеку и этим навлекает большую муку. Точно так же причиняет вред змея, случайно укусившая [человека], которая тем самым причиняет страшную боль перед его смертью. Точно так же магические знания (*мантра-видья*, тиб. *rigs sngags*), заклинания и магические обряды, будучи применённые неправильно, причиняют вред и до конца жизни навлекают тяжёлые последствия⁷.

12

Вот почему [Просветлённый] Мудрец сознательно
Отказывался учить Закону,
Понимая, что те, у кого слабые мыслительные способности,
Плохо усвоят Законоучение.

Именно по этой причине Он понял, что те, у кого слабые мыслительные способности, превратно поймут основы этого Законоучения, и Благодатный (Будда) сознательно отказывался учить Закону⁸.

13

Ты (оппонент) вновь и вновь настаиваешь
На обвинении учения о пустоте,

Но эта нелепая логическая ошибка не наша

(не мадхьямиков),

И она не является достоверной применительно к пустоте.

То, что ты обвиняешь наше учение о пустоте в нелепой логической ошибке, не является достоверным применительно к пустоте самой по себе. Далее.

14

Всё одарено смыслом у того,

У кого пустотность имеет смысл;

Всё лишено смысла у того,

У кого пустотность не имеет смысла.

Если сама по себе пустотность для кого-то одарена смыслом, то для него имеет смысл всё — и земное, и надземное. Если для кого-то сама по себе пустотность лишена смысла, то для него всё не имеет смысла — и земное, и надземное.

15

Ты приписываешь нам (мадхьямикам)

Ту твою собственную ошибку,

Как и тот, кто, сидя верхом на лошади,

Забывает как раз о лошади.

Ты приписываешь нам твою собственную ошибку, как и тот, кто, сидя верхом на лошади, забывает как раз о лошади. Далее.

16

Если ты взираешь на подлинное бытие

Существующих дхармо-частиц с точки зрения самосущего,

То ты видишь именно существующие дхармо-частицы

Без причин и условий.

17

Тем самым ты опровергаешь и следствие,

И причину, и деятеля, и средство (орудие), и деяние,

И происхождение, и прекращение,

И даже плод.

Если ты взираешь на подлинное бытие существующих дхармо-частиц с точки зрения самосущего, то ты видишь именно существующие дхармо-частицы без причин и условий. Тем самым ты опровергаешь следствие, причину, деятеля, средство, деяние, происхождение, прекращение и плод.

18

Что является взаимозависимым происхождением,
То мы называем пустотностью,
Она зависима с точки зрения понятийного мышления⁹,
Но именно она (пустотность) и есть Срединный Путь.

19

Поскольку нет никакой дхармо-частицы,
Которая возникла бы без взаимозависимого происхождения,
Именно постольку нет никакой дхармо-частицы,
Которая была бы непустой.

Мы называем то, что возникло благодаря взаимозависимому происхождению, пустотностью. Она зависима с точки зрения понятийного мышления (*утадая-праджняпти*, тиб. *brten nas gdas pa*), но именно она и есть Срединный Путь. Если имеется какая-нибудь существующая дхармо-частица, то она возникла благодаря взаимозависимому происхождению и познаётся в зависимости от него. Поэтому нет никакой дхармо-частицы без взаимозависимого происхождения, и поэтому нет никакой дхармо-частицы, которая не была бы пустой¹⁰.

20

Если бы всё это было бы непустым,
То оно бы не возникало и не исчезало.
Тобой [из этого] делается вывод
О небытии четырёх Благородных истин.

Если бы всё это (мироздание) не было пустым, то оно бы не возникало и не исчезало. Поскольку этого нет, то тобой делается вывод о небытии четырёх Благородных истин. Если спросить: «Почему (?)» — то ответ таков:

21

Если взаимозависимое происхождение вне зависимости
от условий,

То каким же тогда будет страдание?
Ибо сказано, что страдание непостоянно.
Если есть идея самосущего, то такое [страдание]

не истинно.

Если взаимозависимое происхождение вне условий, то страдание не существует. Почему? В сутре сказано: «Страдание непостоянно», поэтому оно не может быть с точки зрения самосущего. Далее.

22

Разве может возникнуть вновь то [страдание],
Если оно сейчас присутствует на основании самосущего?
Поэтому для того, кто отрицает пустотность,
Не существует [истины о] причине [страдания].

Если с точки зрения самосущего это страдание есть сейчас, то разве могло бы оно возникать вновь? Ведь оно уже сейчас присутствует на основании самосущего. При таком условии для того, кто отрицает пустотность, не существует [истины о] причине [страдания].

23

Нет прекращения страдания,
Если бы оно было благодаря самосущему.
Будучи сторонником [идеи] самосущего,
Ты отрицаешь [истину о] прекращении [страдания].

Если страдание есть благодаря самосущему, тогда нет прекращения [страдания]. Но поскольку оно (страдание) не проходит, то, будучи сторонником [идеи] самосущего, ты отрицаешь [истину о] прекращении [страдания].

24

Если есть самосущее,
То не является достоверной духовно-созерцательная
практика Пути [к Просветлению].
Если же этот Путь осуществляется,
То неверна твоя идея самосущего.

Если Путь воспринимается как самосущее, то духовно-созерцательная практика не является достоверной в силу её бесполезности (бессмысленности). Ибо если он (Путь) вечен (как самосущее), то не может быть духовно-созерцательной практики в качестве совершенного способа достижения цели (*садхана-упайя*, тиб. *bsgrub pa'i thabs*), поэтому духовно-созерцательная практика Пути не является достоверной. Если же этот Путь осуществляется, то неверна твоя (оппонент) идея самосущего. Далее.

25

Когда не существуют ни страдание,
Ни [его] причина, ни прекращение [страдания],
Тогда какой же путь приведёт
К тому, что прекращает страдание?

Когда не существует трёх положений Закона — страдание, его причина и его прекращение, тогда каким же Путём пойдёшь ты (опponent), чтобы прекратить страдание? Далее.

26

Если благодаря самосущему [страдание]

Нельзя познать, то как же ему тогда

Вновь стать познаваемым?

Ибо неверно, что самосущее неизменно.

Если благодаря самосущему страдание нельзя познать, то как же его тогда познавать? Когда оно непознаваемо благодаря самосущему, то разве ты не можешь сказать: «Самосущее неизменно»?

27

Именно в этом случае твои отречение,

Осуществление с очевидностью [религиозной цели],

Духовно-созерцательная практика и обладание знанием

[о страдании]

Не являются правильными, как и четыре духовных плода¹¹.

Именно в этом случае твои (немадхьямик) отречение от причины [страдания], осуществление с очевидностью [религиозной цели] через прекращение [действия причины страдания], духовно-созерцательная практика Пути, как и четыре духовных плода, а также подлинное знание о страдании не являются правильными. Если причина [страдания] есть благодаря самосущему, то она не способствует отречению, значит, [зная] её, нельзя отречься, потому что у того, что есть само по себе, нет исчезновения. Если прекращение [действия причины страдания] есть благодаря самосущему, то оно не способствует осуществлению с очевидностью [религиозной цели], значит, [зная] это, нельзя осуществлять религиозно-очевидное, потому что у того, что есть само по себе, нет осуществления с очевидностью. Если Путь есть благодаря самосущему, то он не есть практика, значит, [зная] это, нельзя практиковать [сосредоточенное созерцание], потому что у того, что есть само по себе, нет духовного созерцания.

Таким образом, четыре Благородные истины, их подлинное знание, отречение, осуществление с очевидностью [религиозной цели], духовно-созерцательная практика не суть достоверны. Далее. Четыре духовных плода: вступившего в поток (*шроттапанна*), возвращающегося один раз (*сакритагамин*), невозвращенца (*анагамин*) и Достойного *нирваны* (*архат*), как и их четыре вида деятельности, не существуют

[соответственно воззрениям оппонента, не мадхьямика], что не является правильным. Далее.

28

Если некий плод недостижим в силу того,
Что он есть благодаря самосущему,
То каким же образом он может быть достигнут,
Оставаясь в согласии [с идеей] самосущего?

Поскольку признаётся наличие самосущего, то плод недостижим благодаря самосущему. Почему же он не может быть обрётён?

29

Если плод отсутствует, то нет ни тех,
Кто пребывает с плодом, ни тех, кто стремится к нему.
Если же нет восьмёрки духовных лиц,
То нет и святой общины¹².

Если плоды подвижничества не существуют, то нет и восьмёрки видов духовных лиц — пребывающих с обрётённым плодом и стремящихся к этому. Если же нет этой восьмёрки духовных лиц, то нет и святой общины. Далее.

30

Если нет Благородных истин,
То не найти и истинного Законоучения.
Но если нет ни Закона, ни общины
То разве станет кто-нибудь Просветлённым?

31

Ведь для тебя (не мадхьямик) Просветлённый означает того,
Кто независим даже от Просветления.
Ведь для тебя (не мадхьямик) Просветление означает то,
Что независимо даже от Просветлённого.

32

Для тебя (не мадхьямик) тот, кто ещё не просветлён,
Хотя он стремится только к Просветлению,
Пусть он даже вступил на Путь Просветлённых существ,
Никогда не обретёт Просветление¹³.

33

Никто не будет творить
Ни добра (добродетели), ни зла (недобродетели,
беззакония).

Разве у того, что непусто, имеется нечто сотворённое?
Ведь самосущее никем не творится.

34

Ибо, согласно тебе (оппонент), плод имеется
Даже без [участия] добра и зла (добродетельных
и недобродетельных поступков).
Согласно тебе (оппонент), плод не является
Порождением добра и зла.

35

Согласно тебе (оппонент), если бы плод являлся
Порождением добра или зла,
То как бы плод, будучи, по-твоему, непустым,
Мог быть порождён добром или злом¹⁴?

36

[Это] ты, [оппонент, а не я, Нагарджуна], отвергаешь
Все истины, обусловленные мирскими значениями,
Когда ты отвергаешь идею пустотности
Взаимозависимого происхождения.

37

Если была бы отвергнута пустотность,
Тогда не может быть того, что должно быть сделано,
Тогда деяние не происходило бы (не начиналось бы),
Тогда деятель оказался бы бездейтельным.

38

Если [же признавать] самосущее,
То мироздание будет определяться
Как нерождённое и неразрушимое, и неизменное,
И лишённое состояний, которым свойственно разнообразие.

Если же признавать самосущее, то всё мироздание будет определяться как лишённое состояний, которым всем свойственно разнообразие, как нерождённое и неразрушимое, и неизменное. Итак, если принимается учение о самосущем, то из этого последуют все указанные выше ошибки. Далее.

39

Если [же признавать] непустое [бытие],
Тогда нет места для обретения того, что не обретено,

Для деяния, устраняющего страдание,
Для отречения от всех омрачений (клещей,
отравляющих сознание).

Если же не признавать пустоты самосущего, то нельзя обрести мирские и надмирские особенные цели, которые ещё не обретены, но все имеются для обретения. Не было бы также деяния, устраняющего страдание, и не было бы отречения от всех омрачений (*клеща*, клещей, отравляющих сознание).

40

Кто зрит взаимозависимое происхождение,

Тот зрит это страдание

Точно так же, как его причину и прекращение [её действия],

И точно так же, как Путь [прекращения и Просветления].

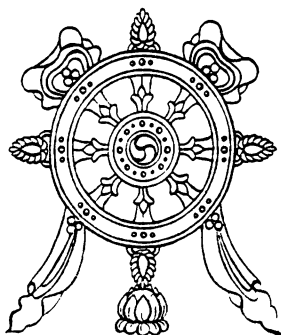
Кто зрит взаимозависимое происхождение, тот зрит и четыре истины Закона: страдание, его причину, прекращение [её действия] и Путь [прекращения и Просветления]. Точно так же как человек своими глазами видит все виды цветов и форм сквозь блеск света.

[Так завершена]

двадцать четвёртая глава, названная

«Исследование [четырёх] Благородных истин»,

**Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.**



[Двадцатая пятая глава]

*Исследование прекращения
череды рождений —
нирваны*

Nirvāṇa-parikṣā

(тиб. mya ngan las 'das pa brtag pa)

Такое же название главы транслитерируется и с других комментариев. Согласно К.Хантингтону, в этой главе комментарии «Акутобхайи» и «Мадхьямака-шастры» в основном дублируют или перефразируют содержание строф, другие пояснения идентичны в обоих текстах [Huntington 1986: 113]. К.Инада полагает, что Ф.И.Щербатской правильно рассмотрел в этой главе «решающий вопрос мадхьямиковской философии», хотя его перевод «*шунья*» на английский как “relative” неаккуратен и даже ошибочен [Inada 1970: 153]. По мнению Дэвида Руэгга, в главе внимание обращено на «необусловленное (*асанскрита*) par excellence — нирвану и исследуется её статус как онтологически, так и логически... Она не может быть установлена ни онтологически, ни логически в терминах любого из четырёх возможных положений тетралеммы (*чатух-коти*)... Нет различий между *сансарой* и *нирваной*» [Ruegg 1981: 18]. С точки зрения современных тибетских учителей, мадхьямиковская философия устанавливает, что «интуитивное прозрение (*инсайт*) в пустотность является важным предварительным условием для вхождения в *нирвану*» [Garfield 1995: 322]. Об этой главе и особенно о предмете её рассмотрения написаны бесчисленные статьи и книги. Вряд ли их стоит здесь перечислять.

Возражение оппонента мадхьямики:

1

Если всё это пусто,

То нет ни возникновения, ни исчезновения.

Зачем же тогда желать конца череды рождений

(нирвана)

Посредством либо отречения, либо прекращения?

Если всё это мироздание пусто, то нет ни возникновения, ни исчезновения. Поскольку эти двое не суть, то кто же будет желать конца череды рождений посредством либо отречения, либо прекращения? Ибо они оба — отречение и прекращение — недостоверны. Поэтому это не так. Если бы пустотность была неистинной, то конец череды рождений достигался бы отречением от омрачений (клещей, отравляющих сознание) и прекращением [действия] групп дхармо-частиц¹.

Ответ [Нагарджуны]:

2

Если всё это не пусто,

То нет ни возникновения, ни исчезновения.

Зачем же тогда желать конца череды рождений (нирвана)

Посредством либо отречения, либо прекращения?

Если всё это мироздание не пусто, то нет ни возникновения, ни исчезновения. Поскольку эти двое не суть, то кто же будет желать конца череды рождений посредством либо отречения, либо прекращения? Ибо они оба — отречение и прекращение — недостоверны. Следовательно, таким способом познаётся недостоверность конца череды рождений. Почему же?

3

То, от чего нельзя отречься, недостижимое,

Неисчезаемое (непреходящее), невечное,

Неразрушимое и не имеющее происхождения,

То называется концом череды рождений.

Именно таково признанное свойство конца череды рождений (нирваны). Далее.

4

[Она] не есть существование,

Ибо тогда [у нирваны] были бы свойства старости и смерти.

Из этого следует, что нет существования
Без старения и смерти.

Используя все способы рассмотрения, [приходишь к выводу], что конец череды рождений не есть существование. Если существующее есть, то ему свойственно старение и смерть. Почему? Потому что нет ничего существующего без старения и смерти. Далее.

5

Если бы конец череды рождений был существованием,
Тогда конец череды рождений был бы сотворённым.
Ибо нигде и никому не известно
Несотворённое существование.

Если бы конец череды рождений был существованием, то конец череды рождений был бы сотворённым. Почему? Потому что нигде и никому не известно несотворённое существование. Далее.

6

Если бы конец череды рождений был существованием,
То разве могла бы эта нирвана быть вне зависимости?
Ибо неизвестно
Никакое независимое существование.

Когда сказано: «Если конец череды рождений принимался бы за существование, то конец череды рождений был бы вне зависимости», то это неправильно. Почему? Потому что неизвестно никакое независимое существование. Поэтому конец череды рождений не является существованием.

Возражение оппонента мадхьямики:

Тогда конец череды рождений является несуществованием.

Ответ [Нагарджуны]:

7

Если конец череды рождений не есть существование,
То почему же несуществование будет концом череды
рождений²?

Если конец череды рождений никоим образом не является существованием, то не является им и несуществование. Почему? Потому что когда существование постигнуто, тогда же постигается и несуществование. Далее.

Когда нет существования,
Тогда нет и несуществования³.

Когда конец череды рождений принимается за существование, тогда нет несуществования. Тогда окажется неправильным высказывание: «Когда есть существование, тогда есть и несуществование». Поэтому конец череды рождений не есть несуществование. Далее.

8

Если бы конец череды рождений был несуществованием,
То разве могла бы эта нирвана быть вне зависимости?
Ибо нет несуществования,
Которое было бы известно как независимое.

Когда конец череды рождений принимается за несуществование, тогда окажется неправильным высказывание: «Конец череды рождений вне зависимости». Почему? Потому что неизвестно никакое независимое несуществование. Поэтому конец череды рождений не есть несуществование.

Возражение оппонента мадхьямики:

Каким же образом тогда должно описывать конец череды рождений?

Ответ [Нагарджуны]:

9

Когда быстро прибывающее и убывающее
существование —
Это то, что зависимо или обусловлено [причинами],
Тогда конец череды рождений определяется
Как то, что вне зависимости и обусловленности.

В силу ошибочного понимания быстро прибывающее и убывающее существование — это то, что зависимо от групп дхармо-частиц или обусловлено причинами. Когда же нет ошибочного понимания или обусловленности, тогда то, что не имеет происхождения от групп дхармо-частиц, определяется как конец череды рождений. Далее.

10

[Просветлённый] Учитель говорил об отречении
Как от [жажды] бытия, так и от [жажды] небытия.
Поэтому имеет смысл определять «конец череды
рождений»

Как то, что не является ни существованием,
ни несуществованием.

Благодатный по этому поводу говорил об отречении как от [жажды] бытия, так и от [жажды] небытия, поэтому и сказано, что конец череды рождений не является ни существованием, ни несуществованием.

Возражение оппонента мадхьямики:

Конец череды рождений есть и существование, и несуществование.

Ответ [Нагарджуны]:

11

Если бы оба — существование и несуществование —

Были концом череды рождений,

Тогда бы и освобождение (*мокша*) было существованием

И несуществованием, но это не имеет смысла.

Если бы оба — существование и несуществование — были концом череды рождений, тогда бы и освобождение было существованием и несуществованием, что не имело бы смысла. Ибо они оба взаимно противоположны и не могут возникать в одно и то же мгновение. Далее.

12

Если бы оба — существование и несуществование —

Были концом череды рождений,

То конец череды рождений не был бы вне зависимости,

Ибо он зависел бы от обоих.

Если бы оба — существование и несуществование — были концом череды рождений, то конец череды рождений не был бы вне зависимости. Ибо у конца череды рождений было бы взаимозависимое происхождение от обоих — существования и несуществования. Это нежелательно, поэтому сказанное: «Конец череды рождений есть и существование, и несуществование» — не имеет смысла. Далее — по этой же причине не имеет смысла и следующее:

13

Как бы оба — существование и несуществование —

Могли быть концом череды рождений?

Ведь конец череды рождений [в этом случае] был бы

несотворённым,

А существование и несуществование — сотворёнными.

Неправильно утверждать, что конец череды рождений есть оба — и существование, и несуществование. Почему? Потому что конец череды рождений — это несотворённое, а оба — и существование, и несуществование — суть сотворённые. По этой причине и в силу остального нет смысла в том, что конец череды рождений есть оба — и существование, и несуществование.

Возражение оппонента мадхьямики:

Если конец череды рождений не есть оба — и существование, и несуществование, тогда что есть то, в котором эти оба становятся «концом череды рождений»?

Ответ [Нагарджуны]:

14

Как оба — существование и несуществование —

Могут быть концом череды рождений?

Ведь им одновременно нельзя существовать в одном месте,

Точно так же как свету и тьме.

Неправильно утверждать, что конец череды рождений есть оба — и существование, и несуществование. Почему? Потому что эти двое противоположны друг другу, и их пребывание в одном месте и в одно время лишено смысла, точно так же как света и тьмы. Поэтому неправильно говорить: «Конец череды рождений есть и существование, и несуществование».

Возражение оппонента мадхьямики:

Конец череды рождений не есть ни существование, ни несуществование.

Ответ [Нагарджуны]:

15

Предположение, что «конец череды рождений не есть

Ни существование, ни несуществование»,

Можно было доказать, если бы было доказано

предположение,

Что безусловно установлено и существование

и несуществование.

Твоё предположение, что «конец череды рождений не есть ни существование, ни несуществование» неправильно. Почему? Потому что «Нет ни существования, ни несуществования». Каково предположение, каково высказывание, каково понятие в качестве намерения ума, таково и есть доказательство, что это — существование, а это —

именно несуществование. Если же нет доказательства существования и несуществования, то неправильно утверждать, что «конец череды рождений не есть ни существование, ни несуществование». Далее.

16

Если концом череды рождений не является

Ни существование, ни несуществование,

Кто же тогда сможет выяснить:

«Именно это не есть несуществование, а это не есть
существование»?

Если конец череды рождений не есть ни существование, ни несуществование, то нельзя говорить: «Вот это не есть существование, а это не есть несуществование». Если этих двух нет, то [предположение] «конец череды рождений не есть ни существование, ни несуществование» сможет ли кто-нибудь выяснить, охарактеризовать, понять и познать? Поэтому [предположение] «конец череды рождений не есть ни существование, ни несуществование» неправильно. Поэтому [понятие] «конец череды рождений» не является достоверным. Почему?

17

Нельзя сказать, что Благодатный есть

После полного прекращения [действия причины страдания],

И нельзя сказать, что его нет, и что он есть и его нет
[одновременно],

Или неверно, что он есть и его нет [одновременно].

18

Нельзя сказать, что Благодатный является

Пребывающим [ныне в мире] или не является таковым,

Нельзя сказать, что он является и не является таковым
[одновременно],

Или неверно, что он является и не является таковым
[одновременно].

Поскольку Благодатный после полного прекращения череды рождений является либо пребывающим [ныне в мире], либо не является таковым, либо является и не является таковым [одновременно], или неверно, что Он является и не является таковым [одновременно], о чём нельзя сказать определённо, нельзя понять и нельзя познать, постольку конец череды рождений также нельзя познать. Если этого нет, то чем же должен быть конец череды рождений? Далее.

19

У череды рождений (*сансара*) нет никакого различия

С отсутствием череды рождений (*нирвана*).

У отсутствия череды рождений

Нет никакого различия с чередой рождений.

Эта череда рождений познаётся в зависимости от потока сознания групп дхармо-частиц. В силу пустотности самосущего у групп дхармо-частиц дхармо-частицы не имеют бесконечного процесса происхождения и прекращения (исчезновения), чему мы (мадхьямики) учим изначально. Поэтому все дхармо-частицы в равной мере не возникают и не исчезают, а у череды рождений (*сансара*) нет никакого различия с [состоянием] отсутствия череды рождений (*нирвана*). Как у череды рождений нет никакого различия с [состоянием] отсутствия череды рождений, так у [состояния] отсутствия череды рождений нет никакого различия с чередой рождений.

20

Граница [состояния] отсутствия череды рождений

является

И границей череды рождений.

Между этими двумя [состояниями] нельзя найти

Ни малейшего различия.

Воистину сущая граница [состояния] отсутствия череды рождений и череды рождений, граница происхождения, воистину сущая граница пребывания непознаемы в равной мере, поскольку нельзя найти ни малейшего различия между теми двумя [состояниями].

21

Воззрения относительно того, есть ли что-нибудь после

полного прекращения,

Что является пределом [мироздания] и т.д., что такое

его вечность и т.д.,

Опираются на воззрения о конце череды рождений

(*нирвана*),

О [состояниях], предшествующем и последующем этому.

Воззрения о том, что Истинносущий есть после полного прекращения [действия причины страдания], что Его нет, что Он есть и нет одновременно, и неверно, что Он есть и нет одновременно; воззрения, что мироздание имеет предел, что оно не имеет предела, что оно имеет

и не имеет предела одновременно, и неверно, что оно имеет и не имеет предела одновременно; воззрения, что мироздание вечно, что оно не-вечно, что оно вечно и невечно одновременно, и неверно, что оно вечно и невечно одновременно⁴, — все они опираются на воззрения о конце череды рождений и о [состояниях], предшествующем этому и последующем этому. Отсюда:

22

Когда все дхармо-частицы пусты,
Что же тогда не имеет предела и что имеет предел?
Что же тогда имеет и не имеет предел одновременно,
И неверно, что оно имеет и не имеет предел
одновременно?

23

Что является тем же самым, а что является другим?
Что вечно, а что невечно?
Что является вечным и не вечным одновременно,
И неверно, что оно является вечным и не вечным
одновременно?

24

Просветлённым не проповедовался Закон
Нигде, никому и никогда,
Ибо [в этом состоянии] все восприятия замирают,
Многообразие проявлений умиротворяется и наступает
безмятежность.

[Так завершена]

двадцать пятая глава, названная

«Исследование прекращения череды рождений — нирваны»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуней.



[Двадцатая шестая глава]
Исследование двенадцати звеньев
Dvādaśa-aṅga-parikṣā
(*тиб. srid pa'i yan lag bcu gnyis brtag pa*)

Такое же название главы транслитерируется и с текстов других комментариев. Согласно К.Хантингтону, в этой главе строфы ММК (по «Прасанна-паде») и «Акутобхайи» значительно отличаются от китайской версии «Мадхьямака-шастры», в которой их не 12, а девять, но внимательный анализ показывает наличие ряда соответствий в трёх текстах; кроме того, все китайские *карики* имеют точные аналоги в комментариях к строфам двух первых текстов; в «Акутобхайе» и «Мадхьямака-шастре» одинакова структура главы: все пояснения приведены после строф и в основном дублируют или перефразируют содержание [Huntington 1986: 116–117].

К.Инада полагает, что дискуссия в главе идёт на уровне Хинаяны и только в двух последних строфах Нагарджуна проливает новый свет благодаря доктрине *шуньяты* [Inada 1970: 160]. По мнению Д.Калупаханы, «эта глава представляет наиболее позитивное изложение Нагарджуной Учения Будды о зависимости и свободе, провозглашённого в большом собрании проповедей, а также в беседе с Катьяной в качестве главнейшего текста» [Kalupahana 1991: 370]. Согласно К.Линдтнеру, «Если индивидуум страдает от неведения, а мы все охвачены им, личная карма начинает действовать. Наша карма, или воля, пробуждает сознание. Шаг за шагом оно пробуждается как „самосознание“ и порождает личное существование. Поступая так, каждый становится субъектом страдания в круговороте существования. Этого бедствия можно избежать, только взявшись за корень путём избавления от неведения. Процесс действует над всеми двенадцатью звеньями, так как неведение вездесуще» [Encyclopedia 2002: 123].

Отмечу, что учение о 12 звеньях цепи взаимозависимого происхождения приводится во многих трудах Нагарджуны: «Дружественное послание» (109–112), «Собрание основоположений Закона» (XLII) [Андросов 2000а: 105–106, 527], а также в «Строфах о сущности взаимозависимого происхождения» (см. Приложение III) и др. Этому же учению даётся та или иная оценка в «Рассмотрении разногласий», «Семидесяти строфах о пустотности», «Установлении обусловленности» и др. [там же: 326, 328, 348, 379–381, 387–388, 418].

Возражение оппонента мадхьямики:

Ты объяснил подход к истине наивысшего смысла согласно Учению Великой колесницы. Теперь мы хотели бы услышать [от тебя] объяснение подхода к истине наивысшего смысла согласно Учению Колесницы учеников (шраваков).

Ответ [Нагарджуны]:

1

Вновь родиться придётся тому,
Кто, будучи охваченный неведением, вынужден поступать
Соответственно трём видам сил и влияний прежних
деяний¹.

Благодаря этим деяниям он продолжает странствовать².

2

Сознание, обусловленное силами и влияниями прежних
деяний,

Вступает в это странствие.

Когда вступает сознание,

Тогда привносится имя и цветоформа (познание
мыслимого и чувственного)³.

3

Если привнесены имя и цветоформа,

То имеет место происхождение шести источников

познания.

Соответственно шести источникам познания

Возникает соприкосновение [источников познания

с объектами и сознанием].

4

Таким образом, сознание начинает действовать

В зависимости от зрения, цвета и формы,

Их соединения, а также
В зависимости от имени и цветоформы.

5

Это тройственное совпадение
Цветоформы, сознания и зрения,
Которое и есть то соприкосновение. Поэтому
от соприкосновения
Начинает действовать чувственное переживание.

6

Желание возникает в зависимости от чувственного
переживания,
Ибо он [индивид] жаждет получить объект чувственного
переживания.
Охваченный жадой привязывается к достижению целей,
каковых четыре вида⁴.

7

Когда он привязывается к достижению целей,
Тогда обладатель [этой привязанности] приводит
в действие бытие (законы жизни).
Если бы он не был привязан к достижению целей,
То он бы освободился и не имел бы бытия
(следующей жизни).

8

Это бытие суть пять групп дхармо-частиц (*скандха*),
И рождение происходит от бытия.
Старение, смерть, боль и другие,
А также скорбь, горестный плач,

9

Мука ума (отчаяние) и горячность (вспыльчивость) —
Вот что происходит от рождения.
Таким образом, исключительно это скопище страдания
[Претерпевается] как существование.

10

Поэтому корень череды рождений — это силы и влияния
прежних деяний,
И невежественный человек создаёт их.

Значит, невежда является творцом [собственных
страданий],
А мудрец таковым не является, поскольку он зрит
высшую реальность.

11

Когда прекращается неведение,
Тогда перестают возникать силы и влияния прежних
деяний.

Ведь у того, кто обладает знанием,
Наступает прекращение неведения в силу занятий
созерцанием (*бхавана*).

12

Благодаря прекращению одного за другим [звеньев цепи
взаимозависимости]

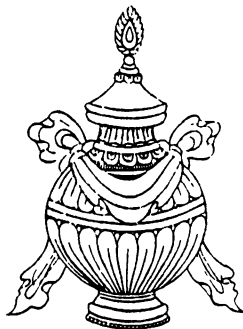
Они перестанут возникать одно за другим.
Таким образом, исключительно это скопище страдания
Полностью прекратится.

Поглощённый неведением глупец действует ради череды рождений, таких, как ад и другие, благодаря силам и влияниям прежних рождений; три вида этих сил и влияний связаны с телом, речью и умом. Как благоприятные, так и неблагоприятные творимые деяния являются большими, средними и малыми, благодаря которым он отправляется по одному из видов странствий — такому, как ад, и другим. Так осознание (познание, *виджняна*), обусловленное силами и влияниями прежних рождений, вступает в определённый вид странствия, после чего возникают имя и цветоформа (познание мыслимого и чувственного). Когда имя и цветоформа возникли, то из возникших имени и цветоформы происходят шесть источников познания. Благодаря шести источникам познания происходит соприкосновение [с объектами]. Что же касается последовательности происхождения этого соприкосновения, то оно (соприкосновение) порождается в зависимости от зрения, цветоформы и мыслительной деятельности (*манас-кара*, тиб. *yid la byed pa*). Подобным образом производится и сознание на основании имени и цветоформы. Таким образом, соединение трёх [дхарм-частиц]: зрения, цветоформы и сознания — является соприкосновением. Затем из этого соприкосновения появляются чувственные переживания. В зависимости от чувственных переживаний привлекается желание, ибо он (индивид) жаждет получить чувственное переживание.

Тот, кто охвачен жадой, привязывается к достижению целей четырёх видов. Когда он привязывается к достижению целей (обладанию), тогда у обладателя этой привязанности появляется бытие (жизнь). Без привязанности к обладанию он бы освободился и его бытие (жизнь) больше не возникало. Но поскольку есть привязанность к обладанию, возникает бытие, которое нужно понимать как наличие пяти групп дхармо-частиц (*скандха*). Из бытия происходит рождение. Благодаря рождению возникают старение, смерть, скорбь, горестный плач, боль, мука ума (отчаяние) и горячность (вспыльчивость). Так проявляется исключительно это скопище страдания, бытие это и есть накопление страдания.

Поэтому мудрецы не действуют исходя из сил и влияний прежних рождений, кои суть корень череды рождений. Когда же те, кто считает себя мудрыми, действуют на основании сил и влияний, тогда они не мудрецы. Почему? Потому что они взирают на высшую реальность. Когда прекращается неведение, тогда перестают возникать силы и влияния прежних деяний. Прекращение неведения вследствие занятий созерцанием высшей реальности и знания двенадцати звеньев цепи — вот чему учат наставления [сутр]. Благодаря прекращению одного за другим звеньев цепи существования они перестают возникать один за другим. Таким образом, исключительно это скопище страдания, это накопление страдания полностью прекратится, [как то бывает], к примеру, со сгоревшим зерном. Введение в это учение о двенадцати звеньях цепи существования должно подробно рассматривать на основании сутр и Высшего Закона (Абхидхармы). Здесь оно изложено вкратце.

[Так завершена]
двадцать шестая глава, названная
«Исследование двенадцати звеньев»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



[Двадцатая седьмая глава]
Исследование [догматических] воззрений
Dṛṣṭi-parikṣā
(тиб. lta ba brtag pa)

Такое же название главы транслитерируется и с других комментариев. Две первые строки (*pada*) строфы 1 и вся строфа 11 не сохранились в оригинальном манускрипте «Прасанна-пады» и восстановлены с тибетского языка де ла Валле Пуссэном [Prasannapada 1903–1913: 571, 579–780]. Й. де Йонг немного поправил их [Mulamadhyamaka-karika 1977: 41–42]. В главе опровергаются 16 догматических воззрений: четыре относительно существования Я (самости, *атмана*) в прошлом, т.е. до настоящего рождения, четыре относительно существования Я в будущем, т.е. после нынешней жизни, четыре относительно вечности мироздания, в котором всё остаётся неизменным, значит, человеку нельзя родиться богом, а богу — человеком, и четыре относительно конечности (изменчивости) мироздания. Логические следствия при рассмотрении каждого из 16 суждений ведут к нелепости и абсурду. Вывод состоит в том, что нельзя логически установить никакую догму, ибо ложны любые предпосылки. Истинно только Законоучение Просветлённого, которое вне всех воззрений. Единственное, что надлежит делать нам, — славить Гаутаму, сообщившего Закон. Напротив Датт сопоставил воззрения этой главы с материалом палийской «Брахмаджала-сутты» [Dutt 1932]. См. эту сутту в русском переводе [Шохин 1997: 219–264]. Не менее интересно сопоставить приводимые ниже опровержения Нагарджуной догматических воззрений о вечности и невечности, а также о конечности и бесконечности мироздания с очень ярким разъяснением Просветлённого, почему Он оставил «непрояснёнными» эти обязательные философские вопросы — «Маджджхима-никая» (63), см. в рус-

ском переводе с пали А.В.Парибка под названием «Малая сутра о Малункье» [Вопросы Милинды 1989: 461–463].

Возражение оппонента мадхьямики:

[Итак], ты учишь, что категории [догматических] воззрений, ответствующих Учению Колесницы учеников (шравака), опирающиеся на Слово Просветлённого (сутра), неправильно созданы.

Ответ [Нагарджуны]:

1

Воззрения: «Существовал ли Я в прошлые времена?»

И: «Я не существовал в прошлые времена»,

А также о том, вечен ли мир и другие¹,

Опираются на то, что есть конец прошлого
[существования].

2

Воззрения: «Разве Я не буду существовать

Как некто другой в будущие времена?»

И: «Я буду существовать в будущие времена» —

опираются на то,

Что после смерти есть конец будущего [существования].

В сутре, называемой «Благовестие о том, как устранить все загрязнения»², говорится: «Я существовал в прошлые времена», «Я не существовал в прошлые времена». Опираясь на эту причину [как на Слово Просветлённого], возникают воззрения, что мир вечен и другие подобные относительно будущего времени. «Я буду существовать в другое будущее время (после смерти)», «Я не буду существовать в другое будущее время (после смерти)». Опираясь на эту причину [как на Слово Просветлённого], возникают воззрения, что мир имеет конец и другие подобные относительно прошлого времени. Но они (эти воззрения) не являются достоверными. Когда задаются такими вопросами, то нужно отвечать:

3

[Высказывание]: «Я существовал в прошлые времена» —

Не является достоверным,

Ибо тот, кто рождался в прошлом,

Не есть тот же самый теперь.

4

[Если оппонент скажет]: «Он есть именно с той же
самостью (*атман*)»,
Только пусть Он имеет отличающиеся обретения (*упадана*),
[Срединник должен спросить], что же это за самость,
Если она лишена тех обретений, которыми уже обладала
[в прошлом]?

5

[Если оппонент скажет]: «Нет самости, лишённой
обретений»,
То это значило бы,
Что самость и есть обретения (*упадана*).
Однако согласно тебе, [оппонент]: «Это не есть самость».

6

Однако самость не есть обретения,
Ибо обладание ими приходит и уходит.
К тому же разве может быть, чтобы обладающий
обретениями
Был тем же самым, что и обретения?

7

Более того, не является достоверным то,
Что самость есть нечто другое, чем обретения.
Если бы [самость] была другой, [чем обретения],
То она бы воспринималась без обретений. Но она
не воспринимается.

8

Итак, [самость] не есть нечто другое, чем обретения,
И не есть то же самое, что и обретения.
Самости нет без обретений.
Но нельзя сказать определённо, что её вообще нет.

Не является достоверным высказывание: «[Моё] Я существовало
в прошлые времена». Почему так? Потому что тот, кто родился
в прошлом, не есть тот же самый, кто есть теперь. Если полагают так:
«Когда он родился в прошлом, тогда у него была та же самая са-
мость. Какая же ошибка в таком высказывании?» — то на это нужно
отвечать так: «Если бы самость прежних рождений была такой же, как

и настоящая, то она бы не отличалась от [былых] обретений, но они различаются. И следует, что самость существует без былых обретений³. Разве можно сказать: «Твоя самость без обретений»? — ведь мы знаем, что она во всех видах не является достоверной. Если же полагают: «Самость не существует без [былых] обретений», то это значит: «Либо обретения и есть самость, либо твоя самость не существует». [Высказывание:] «Обретения и есть самость» — не является достоверным. Почему? Потому что обладание обретениями приходит и уходит, следовательно, и самость была бы приходящей и уходящей. Но это не есть признак (определение) самости. Далее.

Как быть с обретениями и обладателем обретений? [От понимания этого] проистекают многие ошибки. Если кто-то полагает: «Обладатель обретений отличен от обретений», то на это нужно ответить: «Будучи другой, нежели обретения, самость не является достоверной». Если бы было иначе и она существовала бы без обретений, то она была бы воспринимаемой глазами и другими [органами чувств]. Но она не воспринимается. Таким образом, самость либо не отличается от обретений, либо она отличается от обретений, либо она без обретений, либо она определяется как то, чего нет. Итак, не является достоверным суждение: «[Моё] Я существовало в прошлые времена». Далее.

9

[Высказывание]: «Я не существовал в прошлые времена» —
Также не является достоверным,
Ибо тот, кто родился в прошлом,
Не отличается от того, кто есть теперь.

10

Если бы тот, кто есть теперь, был бы другим,
[чем в прежнем рождении],
То он бы существовал независимо от того прежнего.
Следовательно, тот прежний продолжал бы быть таким же,
Ибо он родился бессмертным.

11

[В этом случае] было бы уничтожение и гибель деяний.
Из этого следует, что
[Плод] деяния, совершённого другим,
Должна была бы получить (пережить) иная особь

и так далее.

Нельзя сказать, что нечто происходит от того,
чего раньше не было,

Ибо это означало бы [логическую] ошибку:
Либо самость должна быть созданной,
Либо она произошла беспричинно.

13

Итак, подробно рассмотренные догматические воззрения относительно прошлых времён, как то: «Я существовал в прошлые времена», «Я не существовал в прошлые времена», «Я существовал и не существовал в прошлые времена» и «Неверно, что Я существовал и не существовал в прошлые времена» — не являются достоверными. Теперь.

[Догматические] воззрения о том,
Что: «Я ведь буду существовать в будущие времена»,
«Я не буду существовать в будущие времена» и так далее,
[После рассмотрения] точно такие же, как и о прошлых
временах.

Догматические воззрения относительно будущих времён, как то: «Я буду существовать в другие будущие времена», «Я не буду существовать в другие будущие времена» — их понимать нужно точно так же, как и [воззрения] о прошлых временах. Подробно рассмотренные ошибки в [воззрениях] о прошлых временах имеют здесь [в воззрениях о будущем] такие же особенности. Далее.

15

[Догматическое воззрение], что тот есть бог и он же — человек,

И так [навсегда] — значит, существует вечность.

Тогда бог не имел бы происхождения,

Ибо вечным является то, что не рождается.

Если тот бог есть то же самое, что и этот человек, то существует вечность. Далее. Бог ведь не имел бы происхождения. Почему? Ибо вечным является то, что не рождается. Таким образом, есть бог, который не есть этот человек, иначе бог не имел бы происхождения, поэтому вечности нет.

16

[Догматическое воззрение]: человек отличается от бога,

И так [всегда], — значит, существует невечность.

Если человек отличается от бога,

То поток существования (чередa рождений) не является достоверным.

Если человек отличается от бога, то человек был бы невечен. Ибо для человека быть другим, чем бог, означает, что для него непрерывность потока существования не является достоверной. Поэтому невечности нет⁴.

17

[Догматическое воззрение]: если бы одна часть была божественной

И такая же часть — человеческой,

Тогда что-то было бы невечным, а что-то вечным.

Но это не имеет смысла.

Если бы одна часть была божественной и одна — человеческой, то он (индивид) был бы одновременно вечным и невечным. Поскольку же двойственность самости не имеет смысла, то нет одновременно вечности и невечности⁵.

18

Если бы была доказуема двойственность [кого бы то
ни было],

Как одновременно вечного и не вечного,

То тогда по желанию доказывалось:

«Нечто не является вечным» и «неверно, что оно не вечно».

Если бы были доказуемы оба [суждения об одном и том же], что оно одновременно вечное и не вечное, тогда бы по желанию доказывалось: «Нечто не является вечным» и «Неверно, что оно не вечно». Поскольку эти оба — вечность и не вечность — не установлены, то никоим образом нельзя установить, что же вечно, а что не вечно.

19

Если бы кто-то пришёл откуда-нибудь,

А затем вновь должен был уйти куда-то,

Тогда черед рождений была бы безначальна,

Но это не так.

Если бы некое существование [дхармо-частицы] приходило из какого-то места, а затем вновь должно было бы уходить куда-то, тогда была бы вечность, ибо отсутствует начало. Но когда исследование проводится посредством мудрости (*праджня*, тиб. *shes rab*) относительно: «Если бы некое существование [дхармо-частицы] приходило из какого-то места, а затем вновь должно было бы уходить куда-то», то поскольку отсутствуют дхармо-частицы подобного рода и также отсутствует начало, нет и вечности.

20

Если нет ничего вечного,

То как же будет существовать не вечное?

Или то, что одновременно вечное и не вечное?

Или то, что лишено этих двух?

Как же проводить посредством мудрости (*праджня*, тиб. *shes rab*) исследование относительно того, что нет никакого вечного существования и каким образом должно существовать нечто не вечное? Как же должно существовать что-то, будучи одновременно вечным и не вечным или ни вечным, ни не вечным? Таким образом, те четыре указанные ранее [догматические воззрения] о вечности, не вечности и т.д. не являются достоверными. То же самое говорится и относительно четырёх воззрений о конечности (границе, пределе), бесконечности и т.д.,

которые не являются достоверными. Если спросят: «Почему?» — отвечаем:

21

Если бы мир имел конец (предел),
То разве мог бы появиться другой мир?
Однако если бы мир был бесконечен (безграничен),
То разве мог бы появиться [где-то] другой мир?

[Воззрение]: «Мир имеет конец (предел, границу)» — не является достоверным. Почему? Потому что если бы мир был конечен, то не было бы и другого мира. Но поскольку другой мир существует, постольку [воззрение]: «Мир имеет конец (предел, границу)» — не является достоверным. [Воззрение]: «Мир бесконечен» — также не является достоверным. Почему? Потому что если бы мир был бесконечен, то не было бы и другого мира. Но поскольку другой мир существует, то [воззрение]: «Мир бесконечен (безграничен)» — не является достоверным. Если спросят: «Почему оба недостоверны?» — то нужно ответить:

22

Поскольку этот поток групп дхармо-частиц
Подобен пламени масляного светильника,
Постольку нельзя доказать ни того, что конец есть,
Ни того, что конца нет.

Поскольку этот поток дхармо-частиц подобен пламени масляного светильника, вследствие чего возникает объединение причин и условий, поэтому неправильно и [воззрение]: «Мир имеет конец (предел, границу)» и [воззрение]: «Мир бесконечен (безграничен)». Если спросят: «Почему оно неправильно?» — то нужно ответить так:

23

Если бы прежние группы дхармо-частиц распались,
А новые группы дхармо-частиц,
Взаимозависимые с прежними, не возникли бы,
Вот тогда бы мир имел конец.

24

Если бы прежние группы дхармо-частиц не распались,
А новые группы дхармо-частиц,
Взаимозависимые с прежними, не возникли,
Вот тогда бы мир был бесконечен.

Если бы прежние группы дхармо-частиц распались, а новые группы дхармо-частиц, взаимозависимые с прежними, не возникли бы, вот тогда бы мир имел конец. Поскольку же этого нет, то [воззрение]: «Мир имеет конец (предел, границу)» — недостоверно. Если бы прежние группы дхармо-частиц не распались, а новые группы дхармо-частиц, взаимозависимые с прежними, не возникли бы, вот тогда бы мир был бесконечен. Поскольку же этого нет, то [воззрение]: «Мир бесконечен (безграничен)» — недостоверно. Точно так же высказывался достойный Арьядэва (тиб. 'Phags pa lha)⁶:

«Чрезвычайно трудно [определить] происхождение того,
Кто слушает, [самого процесса] слушания и того,
кто говорит.

Поэтому вкратце сказано, что
Череда рождений (*сансара*, тиб. 'khor ba) не является
ни конечной, ни бесконечной».

Точно так же [воззрение]: «Мир одновременно имеет конец (предел, границу) и бесконечен (безграничен)» — недостоверно. Почему? Мы отвечаем:

25

Если бы имелось нечто такое, одна часть которого
была конечной,

А другая часть — бесконечной,
То и мир был бы конечен и бесконечен.
Но в этом нет никакого [логического] смысла.

Если бы имелось нечто такое, одна часть которого была бы конечной, а вторая — бесконечной, то и мир одновременно был бы конечен и бесконечен. Но такое бытие двойственного самосущего не является достоверным.

26

Как же возможно такое, чтобы у того, кто обладает,
Одна часть разрушалась,
А другая — оставалась нерушимой?
Ибо в этом нет никакого [логического] смысла.

27

Как же возможно такое, чтобы у обретения
Одна часть разрушалась,

А другая — оставалась нерушимой?

Это не является достоверным.

По причине того что одна часть того, кто обладает, разрушается, а другая — остаётся нерушимой, не является достоверным и то, что существуют одновременно вечность и невечность. Точно так же, если одна часть обретения разрушается, а вторая — остаётся нерушимой, и неверно, что возможны одновременно вечность и невечность, то всё это не имеет никакого [логического] смысла. Но такое бытие двойственного самосущего не является достоверным, поэтому [воззрение]: «Мир одновременно имеет конец (предел, границу) и бесконечен (безграничен)» — недостоверно. Точно так же [воззрение]: «Мир одновременно не является ни конечным, ни бесконечным (безграничным)» — недостоверно. Если спросят: «Почему?» — то нужно ответить так:

28

Если бы была доказуема двойственность [чего бы то
ни было],

Как одновременно конечного и бесконечного,

То тогда по желанию доказывалось:

«Нечто не является конечным» и «неверно, что оно
неконечно».

Если бы эти оба положения — «конечный» и «бесконечный» были доказуемы, то тогда бы доказывалось по желанию, что «нечто ни конечно, ни бесконечно». Поскольку эти оба положения — «конечный» и «бесконечный» — недоказуемы, то и [воззрение] «нечто ни конечно, ни бесконечно» недоказуемо. Таким образом, благодаря приведённому выше рассмотрению относительно того, «конечен ли [мир]», четыре [догматических воззрения] о «конечности», «бесконечности» и прочие не являются достоверными.

29

Поскольку все существования пусты,

То где, кто, каким образом

И на каком основании мог бы выдвинуть

Догматические воззрения о вечности и прочем?

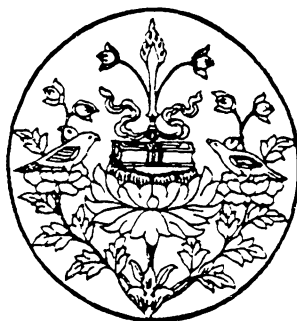
Или так: поскольку все существования пусты, то в каком месте, в какое время, в каком существе и на каком основании возникли бы догматические воззрения?

30

Я преклоняюсь пред [Просветлённым] Гаутамой
Благодаря Состраданию которого
Поведано истинное Законоучение,
Устраняющее все догматические воззрения.

Пред Ним, Кто из Сострадания устранил все догматические воззрения и поведал истинное Законоучение, пред Ним, Благодатным, Просветлённым, Чудесным, Неохватимым мыслью, Несравненным, Неизмеримым, Прекрасным Гаутамой — единственным, пред кем преклоняюсь я как исполненное радости просветлённое существо (*бодхи-саттва*)⁷.

[Так завершена]
двадцать седьмая глава, названная
«Исследование [догматических] мнений»,
Бесстрашного толкования «Коренных строф о Срединности»,
созданного духовным Учителем досточтимым Нагарджуной.



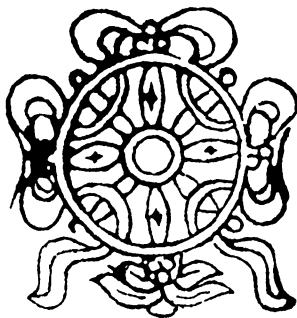
[Колофон]

*Толкование «Коренных стрóf
о Срединности» — Бесстрашное
[опровержение философских воззрений],
созданное Нагарджуной, здесь завершается*

Таково краткое объяснение значений и смыслов Мудрости (*праджня-артха*), которые проясняются благодаря Слову Просветлённого (*агама*), устным и письменным передачам знаний, трактатам (*шастра*), справочным трудам (*пракарана*). Без страха перед любым воззрением, будь то оно излагает буддийскую или небуддийскую религиозную догму и предстает в виде наставлений в методике Совершенной Мудрости, рассеивая выводное знание и рассудочные аргументы, вносит покой в хаос вредоносных взглядов, чтобы научить восприятию чистой реальности (*цуддха-татва*). Этот текст был создан великим и благородным Учителем (*махатма-арья-ачарья*) Нагарджуной, который таким образом обосновал непревзойдённый метод ради чрезвычайного счастья Колесницы Истинносущего (*Татхагата*). Создав это, он отправился в место подлинного наслаждения, будучи преобразован в сияющем свете Истинносущего Джнянакары — ясного сияния, излучаемого на это мироздание. Здесь завершаются строфы «Срединного толкования» (*Мадхьямака-вритти*), озаглавленного «Бесстрашным» (*Акутобхайя*).

Ввиду необычайно вдохновляющего великолепия его величество царь Паллха-ценпо (dPal lha btsan po), индийский настоятель монасты-

ря Великой колесницы срединник (*мадхьямик*) Джнянагарбха, а также тибетский издатель и переводчик монах (*бхику*) Луи Гьялцен (kLu'i rgyal mtshan)¹ перевели, сверили и полностью записали этот текст. Точные смыслы и значения (*неярта*) Великой колесницы воплощены в «Трактате о Срединности, именуемом Мудрость» («Праджня-нама Мадхьямака-шастра» — другое название ММК), который, согласно древним сводам, комментировали восемь авторов: учитель (*ачарья*) Нагарджуна, старейшина (*стхавира*) Буддхапалита, Чандракирти, Дэвашарман, Гунашри, Гунамати, Стхирамати и Бхававивека. Текст состоит из 27 глав, 2100 строф (*шлока*, видимо, имеются в виду строки. — В.А.) и семи связок листов (тиб. *bat ro*).



III

Комментарий

[Посвящения]

¹ Просветлённому, Закону и Общине, см. ДС, I и Посвящение к «Драгоценным строфам» (РА).

² Манджушри — одно из наиболее ранних просветлённых существ (*бодхисаттв*) Великой колесницы, важный персонаж её сутр, особенно цикла Совершенствования Мудрости (Праджня-парамиты), которую он и олицетворял. В Тибете ММК называется также «Праджня-мула», или «Корень Мудрости». Согласно Хар Дайялу, хотя в ранней Махаяне считалось, что бодхисаттва должен равно обладать как накоплением знания (*джняна-самбхара*, см. ДС, CXVII), так и накоплением добродетели (*пунья-самбхара*), однако первому (и, значит, Мудрости) отдавалось предпочтение [Dayal 1932: 44–45]. Эпитет Манджушри — *Kumārabhūta*, тиб. *gzhon pur gyur pa* — т.е. «пребывающий (или ставший) юным царевичем». Традиционно сообщается, что благодаря предыдущим заслугам Манджушри в последнем рождении постиг высшую мудрость в 16 лет и навсегда остался пребывать в этом юном возрасте [Komito 1987: 97]. Кстати говоря, именно такое состояние нестарения является одним из качеств высших *бодхисаттв* и просветлённых будд созерцания — пяти Истинносущих (*Татхагата*), или, как их иногда называют европейцы, *дхьяни-будд* сферы цвета и формы (см. ДС, III). Именно к достижению этого состояния призывает Нагарджуна в «Дружественном послании» (СЛ, 123). Отмечу также, что «Кумара» — это ещё и эпитет индуистского бога войны Сканды (сына Шивы). Такова принципиальная разница в интерпретации двух изобразительно и функционально близких персонажей соперничающих религиозных систем.

³ Все посвящения (кроме, возможно, первого) даны переводчиками трактата на тибетский язык. Первые три полностью идентичны посвящениям из комментариев на ММК Буддхапалиты [Buddhapalita 1913–1914: 1] и Бхавьи (или Бхававивеки) в «Праджня-прадине» (фотокопию Пекинского издания см. [Madhyamaka-shastra 1988–1989, vol. 1]).

⁴ «Глава мудрецов» — *muni-indra*, тиб. thub [pa'i] dbang [po] — эпитет Будды.

[Вводные строфы]

¹ Поскольку в «Акутобхайе» автор подробно остановился не только на значении слов, но и на их последовательности в строфе, постольку здесь необходимо привести их санскритский оригинал:

anirodham-anutpādam-anucchedam-aśūṣvatam
anekārtham-anānārtham-anāgatam-anirgatam

В китайской мадхьямике (школа *саньлунь*), основанной Кумарадживой и его приверженцами в Поднебесной в начале V в., этим восьми отрицаниям придавалось огромное значение. Проникновение в их тайну и умение истолковать эти слова Нагарджуны составляло один из трёх разделов учения школы. При переводе на русский язык наибольшую трудность представляют два последних термина, поскольку в антитезе они обозначают и приход — уход, прибытие — убытие, приобретение — потерю, прибыль — убыль и т.д.

² Большинство переводчиков на английский и немецкий языки строфы представляют местами, причём две последние делают первыми. Во многих переводах все восемь отрицаний первой строфы становятся определяющими качествами взаимозависимого происхождения [Антология 1969: 154 (в пер. И.М.Кутасовой); Frauwallner 1956: 178; Pandeya 1991: 1; Garfield 1995: 2]. Д.Калупахана считает, что все отрицания и взаимозависимое происхождение, и благоприятствование, и умиротворение суть «различные понятия философии, и такова была точка зрения „позитивистов“ (сватантриков) мадхьямикской традиции». Современные же интерпретаторы следуют Чандракирти. В его «Прасанна-паде» все термины строф характеризуют взаимозависимое происхождение. Согласно *сватантрикам*, первые восемь отрицаний — это опровержение теорий оппонентов, учение же *пратитья-самутпады* есть провозглашение средней позиции, или Срединного Пути, а два последних понятия сообщают о плодах применения этого Пути [Kalupahana 1991: 101–103]. Я бы не был столь категоричен в отношении комментария Чандракирти, который, хотя и составлял текст в пику *сватантрикам*, не придерживался столь прямолинейной оценки [Prasannapada 1903–1913: 2–12]. Мне известны только два перевода строф, переставленных местами [Щербатской 1988: 386; Stcherbatsky 1927: 69, 91–92; Inada 1970: 39], и один, непосредственно следующий за строфами [Wood 1995: 283], в которых значения терминов и смысл практически соответствуют данному, опирающемуся на нижеследующий автокомментарий. Макс Вальезер не переставлял местами строфы, но в переводе с тибетского у него все термины строф характеризуют именно взаимозависимое происхождение [Walleser 1911: 1]. В переводе же с китайского он находит способ выразиться иначе, и связь

между терминами становится уже не столь определённой, приближаясь по смыслу к данному русскому переводу [Walleser 1912: 2].

³ Толкование начинается с традиционного для ученых индийских трактатов (*шастра*) разъяснения о «предмете», «предназначении» (с какой целью и для кого составлен текст) и «связи» данной текстовой деятельности с духовными поисками. Задачи, поставленные автором, гласят, что опровержения лжевоззрений философских оппонентов мадхьямики предпринимаются из Сострадания к ним, дабы показать пагубность их заблуждений и в надежде вернуть их на истинный Путь. См. также [Семенцов 1981: 3–5].

⁴ Пуруша — тиб. *skyes bu* — букв. «человек»; во времена Нагарджуны одно из первоначал в философской школе брахманизма (*санкхья*). Здесь оно одухотворяет вселенную, создаваемую другим первоначалом — пракрити (материей). В Ведах Пуруша — прачеловек, тело которого боги приносят в жертву при сотворении мироздания. Позднее в текстах упанишад и в эпосе Пуруша — обозначение для души индивида и отождествляется с Атманом (вечной душой) и Брахманом (высшим принципом духовности во вселенной). Я предпочёл нейтральный перевод, который согласуется, на мой взгляд, со всеми названными значениями. Однако в китайском переводе данной шастры, выполненном Кумарадживой, Пуруша — это Вишну, верховное божество вишнуитов [Walleser 1912: 1], что, видимо, объясняется обращением к иному адресату — китайской аудитории, не знакомой с реалиями индийской философии. Думается, по этой же причине в китайском варианте на мифологический уровень дискурса низведен и предыдущий термин «Бог-творец» (Ишвара, тиб. *dbang phyug*), названный Кумарадживой «Махешварой», верховным божеством шиваитов. Впрочем, К. Хантингтон предположил, что китайцы (или сам Кумараджива?) просто спутали санскритские написания «Пуруша» и «Вишну» [Huntington 1986: 41, 42]. Мне представляется это невероятным, потому что Кумараджива перевёл на китайский язык трактат Нагарджуны «Учение о двенадцати вратах» (*Двадцать-двара-шастра*), десятая глава которого как раз посвящена опровержению идеи Бога-творца (Ишвара, Махешвара, см. в англ. пер. [Cheng 1982: 93–100]). Более того, на санскрите и в тибетском каноне сохранился очень ранний нагарджунистский текст «Опровержение идеи Бога-творца и творения Вишну» [Шербатской 1904; Чаттопадхья 1973: 115–117; Андросов 1985; 2000а: 287–297; Chemparathy 1968–1969]. Таким образом, Кумараджива подсказывает, что речь определённо идёт о вишнуитской доктрине.

⁵ В этом списке значение *niyatī* (тиб. *nges po*) именно «необходимость», «неизбежность», а не более распространённое — «религиозный долг».

⁶ Рагхунатх Пандейя в данном контексте не совсем точно реконструировал тибетский термин *'gyur ba* в *utpatti* (происхождение, источник). Точнее и согласно с намёками Нагарджуны на определённые индийские тексты (см. ниже) была бы реконструкция *pariṇāma* или, как у М.Валлезера, *vikāra* [Walleser 1911: 1], которая как раз и переводится «изменчивость».

⁷ В данном списке первичных и других причин (ср. также с СЛ, 50, с комментарием на ПХК, 1, см. Приложение III) Нагарджуна назвал своих многочисленных брахманских оппонентов. Список — это своего рода сводный вариант первоначал

из двух текстов: «*Шветашватара-упанишады*», I, 2 (см. в рус. пер. [Упанишады 1967: 115]) и «*Сушрута-самхиты*», I, 11 (см. в рус. пер. [Чаттопадхья 1973: 54]). Правда, датировка последнего трактата по врачеванию неопределённая, но сам список автор «*Сушруты*» наверняка заимствовал из философско-религиозного источника, очевидно знакомого и Нагарджуне. Такое «списочное» представление доктрин оппонентов могло бы свидетельствовать о том, что в «*Акутобхайе*» автору хотелось противостоять и популярной в то время «дошкольной» философии упанишад и эпоса. Причём это не отменяло полемику с конкретными оппонентами из санхьи и вайшешики, названными в комментарии ниже. Позволительно предположить, что два текста ранней мадхьямики — данный и «*Упайя-хридайя-шастра*» (см. [Tucci 1929: 1–33]) — относятся к различным периодам нагарджунизма, поскольку во втором перечисляются восемь философских школ, оппонировавших автору. Естественно, что это свидетельство более позднего этапа индийской философии, скорее, второй половины IV в. Джузеппе Туччи, восстановивший санскритский текст «*Упайи*» с китайского языка, усомнился, что его автором мог быть Нагарджуна, которого он датировал II в. ([там же: XI]; по поводу формирования школ в связи с «*Упайей*» см. [Шохин 1994: 172–178 и др.], где, к сожалению, не учтены другие важные труды Нагарджуны). Нужно заметить, что если пользоваться таким «относительно-сопоставительным» критерием для текстов Нагарджуны, то следует обратить внимание на «*Драгоценные строфы*», в которых упоминаются три небуддийские школы философии: *санхья*, *аулукая*, или *вайшешика*, и *нигрантха*, или ранний джайнизм (РА, I, 61, см. также [Андросов 1988: 56–61; 2000а: 151–152]). При таком условном соотнесении «*Ратна-авали*» гораздо ближе ко времени составления «*Акутобхайи*», т.е. ко второй половине II в., нежели «*Упайя-хридайя-шастра*».

⁸ Видение Тела Закона Будды — *Dharma-kāya-darśana*, тиб. chos kyi sku mthong ba — один из махаянских способов описания единения с Абсолютом, как состояния вне двойственности. Здесь подчёркивается духовно-практический аспект этой медитации, занятиям которой препятствуют все ложные воззрения.

⁹ *Атман* — тиб. bdag — самость, Я, высшая и вечная душа, отождествлению которой с Абсолютом посвящены труды мыслителей брахманизма-индуизма. В отличие от последнего буддийский Путь изначально «прокладывался» без Я (*анатман*).

¹⁰ Великая Мудрость — *mahā-buddhi*, тиб. blo gya chen po — тибетский оригинал позволяет делать и другие санскритские реконструкции (например, *mahāitmya*), но данная наиболее релевантная, поскольку трактат учит Мудрости.

¹¹ Взаимозависимое происхождение — *pratītya-samutpāda*, тиб. rten 'brel yan lag — основополагающая доктрина буддизма, в том числе в трактатах Нагарджуны; см. СЛ, 109–112; ВВ, концовка и ШС, 8–13, 62–73 и «*Вьявахара-сиддхи*» [Андросов 2000а: 338 и 348–350, 379–384, 387], ДС, XLII, а также ниже ПХК, см. Приложение III. Данный перевод Вводных строф следует не санскритскому оригиналу, а тибетскому тексту.

¹² О *прапанче* как «многообразных проявлениях сознания» см. [там же: 146–147].

¹³ Наивысшая истина — *paramārtha-satya*, тиб. don dam pa'i bden pa — букв. «истина наивысшего смысла (абсолютная)», или непосредственное интуитивно-медитативное постижение Абсолюта, в то время как споры с философами, полемика с оппонентами и т.д. могут вестись только на уровне относительной (обусловленной, или сокрытой мирскими значениями) истины (*самврити-сатья*), где всё взаимосвязано, нет ничего самостоятельного. Наивысшую, или абсолютную, истину можно выразить либо безграничной Любовью (бхакти), либо языком алогизмов, абсурда, нелепицы, бессвязности и т.д. Это язык, способствующий разрушению знаковых структур и понятийного мышления личности. Это язык махаянских сутр, а также гимнов Нагарджуны [там же: 400–450; 610–639]. Учение о двух истинах поведано Нагарджуной ниже в ММК, XXIV, 7–10.

¹⁴ Истинноносущий — *tathāgata*, тиб. de bzhin gshegs pa — знаменательный эпитет Будды Шакьямуни и всех остальных будд, пребывающих в высших сферах вселенной, см. примеч. (*) к ДС, VI [там же: 477–478].

¹⁵ Отмечу, что китайская версия первого пассажа «Мадхьямака-шастры» в основном аналогична тибетской версии «Акутобхайи», но опускает четыре первых посвящения. Кроме того, в китайском тексте (как можно судить по дословному переводу М.Валлезера) содержатся пространные пояснения и цитаты, добавленные либо переводчиком Кумарадживой для китайских неопитов, либо его учителем мадхьямики (см. [Хуэй-цзяо 1991: 134]), либо предполагаемым автором санскритского оригинала [Walleiser 1912: XII–XIII]. Отличие доктринального характера состоит в том, что в китайском тексте не упоминается *дхарма-кайя*, но называются другие буддийские учения после негативной оценки брахманской философии:

«Будда желал устранить ложные воззрения и представить своё Учение. Сначала Он наставлял Закону (Дхарме) учеников [Хинаяны] о двенадцати звеньях цепи взаимозависимого происхождения, а затем тех, кто уже упражнялся и был силён духом, способным постичь глубинное Учение. Последних Он обучал посредством махаянского Учения об условных признаках (*пратьяя*): то, что здесь появляется, не имеет ни возникновения, ни исчезновения, ни единичности (тождественности), ни различимости и т.д., то совершенно пусто и не существует. Так объясняется в сутрах Совершенствования мудрости (Праджня-парамиты): ...после нирваны Просветлённого пройдут пятьсот лет в подражаниях Закону, его человеческий смысл постепенно огрубеет, ...последователи отыщут доктрины о двенадцати звеньях цепи взаимозависимого происхождения, о пяти группах (*скандха*), о двенадцати опорах восприятия (*аятана*), о восемнадцати основах сознания (*дхату*) и тому подобных определённых признаках. Но последователи не познают буддийского смысла, а прилипли лишь к слову и букве. Услышав о махаянском Законоучении, наставляющем абсолютной пустоте, они не познают сущности пустоты. Вот тогда возникнет сомнение: если всё абсолютно пусто, то как же тогда различать последствия добра и зла? Ведь если это так, то нет различия между миробусловленной и абсолютной истинами (*сатья*)... [По этой причине] *бодхисаттва* Нагарджуна составил данную „Мадхьямака-шастру“... В этих двух Вводных строфах он восхваляет Просветлённого, благодаря чему (или: которому. — В.А.) постигается истина наивысшего смысла (*парамартха*).

...Учители шастры обучают свойствам происхождения различным образом. Одни говорят, что причина не отличается от следствия, другие — причина и следствие различны; одни говорят, что в причине уже содержится следствие, другие — следствие не содержится в причине. Говорят, что вещи возникают от самих себя, от другого, от обоих. Одни говорят, что происхождение есть, другие — его нет. Те, что учат происхождению, не правы все без исключения. Позднее этот предмет будет подробно разъяснён. В абсолютном смысле происхождение невозможно. Об этом и сказано [в строфе]: „Возникновения нет. Нет и прекращения“. Если нет возникновения, то чему же тогда прекращаться быть?» [там же: 1–3].

Согласно китайскому комментарию, эти два отрицания — главные среди восьми отрицаний двух Вводных строф. Но нужно глубоко исследовать и остальные шесть отрицаний, чтобы «полностью запереть врата» для умов, склонных к философскому дискурсу и рефлексии [там же: 3–11]. Отмечу, что термин праджня-парамитских сутр *дхарма-кайя* (Тело Закона) был хорошо известен Нагарджуне, как и доктрина двух Тел Будды [Андросов 2000а: 198–199, 405–412, 425–430, 636].

¹⁶ Два взаимоисключающих понятия отменяют друг друга, поскольку они суть две крайности, с которыми Учение о Срединности, или буддизм, не имеет дела. Доктрина взаимозависимого происхождения указывает, что всё здесь обусловлено, зависимо, не существует одно без другого, а потому лишено самосущего, пусто.

¹⁷ Если бы было уничтожение, то между семенем и ростком не было бы связи.

¹⁸ Если бы всё было вечно, неизменно, то не было бы последовательных этапов превращения семени в росток и обратно — производства растением семени.

¹⁹ Всё пребывает в пространстве, в котором прибытие и убытие чего бы то ни было является кажущимся.

²⁰ Важно наличие риса, а не количество зёрен. Если есть рис, то взгляд на то, много ли в нём зёрен, несуществен.

²¹ Словам «Возражение» и ниже «Ответ» соответствуют традиционные для санскритской шастрической литературы фразы: «Здесь он спросил (возразил)» (*atra-āha*) и «Здесь он отвечает» (*atra-ucyate*). В тибетском переводе им соответствуют фразы: 'dir smras pa и 'dir bshad pa. Об этом структурном компоненте текста см. наблюдения К.В.Хантингтона [Huntington 1986: 31–32]. Аналогично выглядят и другие автокомментарии Нагарджуны, например к «*Виграха-вьявартани*» (BB, 33–37 и др.) и к «*Шуньята-сантати*» (повсеместно), см. [Vigraha-vyavartani 1978: 32–36; Sunyata-saptati 1985: 2–62; Андросов 2000а: 314–317; 343–378].

²² Относительная истина — *saṃvṛti-satya*, *vyavahāra-satya*, *laukika-satya*, тиб. kun rdzob bden pa, tha snyad ryi bden par ba; другие названия: мирообусловленная, или мирская, истина, истина, обусловленная (сокрытая) мирскими значениями, «истина покрова» и т.д. — представляют собой весь уровень человеческого знаково-понятийного общения, скрывающий (утаивающий) абсолютную, или наивысшую и данную непосредственно, истину (см. выше). Считается, что, разрабатывая учение о двух истинах (см. PA, I, 28–31; 45–47; 50–100; II, 3–5, а также другие главы; ШС, I, 58–72; ДС, ХСV), Нагарджуна следовал ранним сутрам Совершенствования Мудрости, например «*Восьмитысячнику*» [Ashtasahasrika 1960: 176–

177]. Но как показал Тильман Феттер, в китайском переводе этой сутры, выполненном в середине II в., нет терминов, соответствующих абсолютной и относительной истинам [Vetter 1984a: 496–497]. Поэтому вполне вероятно, что учение о двух истинах нашло своё место в сутрах Совершенствования Мудрости уже под влиянием Нагарджуны, занимавшегося вместе с учениками их редактированием. Исходным материалом для основоположника школы срединников могли послужить и тексты Малой колесницы, например «Милинда-паньха», «Махавибхаша» и др., см. [Iida 1980: 243–269].

²³ Если до этого ответа оппонентами автора комментария являлись брахманские школы мысли, то здесь объектами полемики становятся уже буддийские учителя Хинаяны, для которых учение о двух истинах не стало определяющим. Они были лишь слушателями (*шраваками*) Шакьямуни, и Он им проповедовал лишь на уровне относительной истинности. Поэтому они приучены размышлять о причине страдания, его возникновении и прекращении. Метод же Нагарджуны, ведущий к наивысшей цели, состоит в том, чтобы отказаться от такого рода медитаций. Этого можно достичь посредством анализируемой формулы «восьми отрицаний». Ср. с иным подходом [Топоров 1979: 134–149].

²⁴ Благодатный — *Bhagavant*, тиб. bcom ldan 'das — этот эпитет Будды чаще всего с санскрита не переводится. Но, думается, именно наличие буддийской литературы на других языках делает необходимым русский перевод термина (см. СЛ, 117 и РА, IV, 4). Кроме того, как уже отмечалось во Введении ко всей монографии, в этой работе принято за правило различать язык перевода и язык исследования. Язык перевода, насколько это возможно, является дословно осмысленным. Подробный анализ этого эпитета предпринял С.Д.Серебряный, предлагающий его не переводить [Лотосовая сутра 1998: 47–48, примеч. 214].

²⁵ В многочисленных сутрах Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамита*) Будда беседует с буддийским подвижником Субхути. В качестве примера см. «Алмазную сутру» [Андросов 2000а: 614–639].

²⁶ Смысл сказанного состоит в том, что Нагарджуна прибегает к абсолютным значениям понятий индийской философии (это далеко не то же самое, что абсолютная истина). Поэтому «прекращение» означает быть прекращённым навсегда. Ибо прекращение — это условие *нирваны*. Тогда как уничтожаемое — это то, что разрушается в этом вселенском периоде (*кальпа*), но восстановится при следующем цикле порождения вселенной. И уничтожаемое — это то, что разрушается в данной жизни круговорота рождений (*сансара*) особи, но восстановится в следующей жизни.

²⁷ Тело и имя (*kāya* и *nāman*, тиб. lus и ming соответственно) не перестают быть никогда при условии, что нет прекращения, в этом случае имя не есть то, что замещает тело в сознании, а тело не есть то, что воспринимается органами чувств.

²⁸ Тождественность — *ekatva*, тиб. gcig pa nyid — единство, одинаковость, неразличимость и нетождественность — *anekatva*, тиб. tha dad pa nyid — множественность, неодинаковость, различимость.

²⁹ Этот же пример с огнём и по тому же поводу приводится Нагарджуной в «Гимне Будде, превзошедшему мир» (ЧС, I, 7) [Андросов 2000а: 414].

³⁰ Позднее, когда утвердилась буддийская эпистемология и теория выводного знания, «свидетельство Слова (или Писания)» — *āgama-prāmaṇya*, тиб. lung gi tshad ma — не рассматривалось уже в качестве средства достоверного познания. Судя по всему, здесь автор прибег к приёму теории познания *ньяи*, с которой polemизирует в данном случае.

³¹ Мираж — *marici*, тиб. smig gyu — термин и понятие значимого раздела махаянской доктрины — учения об иллюзорности (*майя-вада*). Сутры нередко опираются на него, см., напр., «Ваджра-ччхедика» [Андросов 2000а: 639]. О значении этого учения в ранней мадхьямике см. [Androssov 1986; Андросов 1989: 25–40].

³² Тибетский текст гласит: «Поэтому неприемлемо и прекращение. Почему? Потому что это мы видим в мире. В мире все *дхармо*-частицы видятся „без прекращения“».

³³ Буддийское учение о вселенских периодах и циклах времени см. ДС, LXXXVII–LXXXVIII [Андросов 2000а: 564–567], а также сутры, шастры и исследовательскую литературу [Минаев 1895: 213–218; Сутра «Первознание» 1991: 113–117; Андросов 1995: 154–158; 2001: 410–415; Васубандху 1994: 175–176, 180–185; Буддийский взгляд 1994: 134–147; Kloetzli 1983: 71–90; Nyanatiloka 1988: 90–91].

³⁴ Рис-самосейка — *śāli*, тиб. 'bras sa lu — очень точное русское название найдено А.В.Парибком при переводе палийской сутты «*Aggaññam*» из «Дигхникаи». Без знакомства с фрагментом этого перевода ([Сутра «Первознание» 1991: 115–116]) или перевода И.П.Минаевым аналогичного фрагмента из другой сутты (см. [Андросов 1995: 157; 2001: 413]) содержание и смысл Нагарджунова примера останется неясным. Фактически в буддийских представлениях об эволюции земной жизни существ эпизодом с рисом-самосейкой завершается (как бы сказали сейчас) биогенез человечества и начинается его социогенез. Более того, согласно сутрам, до употребления риса-самосейки у существ не было разделения полов.

³⁵ Согласно сутрам, до употребления риса-самосейки существа пребывали практически праведными. Единственным их кармическим деянием было желание вкушать.

³⁶ Очевидность — *ābhāsamānatva*, тиб. snang ba — в данном космологическом контексте этот термин может содержать и намёк на свойство светиться или «самосвечение» существ, которым они обладали изначально, но утеряли, согласно сутрам, из-за жажды вкушения, т.е. в процессе эволюции. Макс Валлезер перевёл этот фрагмент иначе, без отсылки к сутре [Walleser 1911: 6].

³⁷ Здесь автор отождествляет уничтожаемое и мгновенное, принимая за аксиому, что мгновение не воспринимается.

³⁸ Согласно словарю М.Monier-Williams, *kodrava* — сорт зерна для неимущих, *Paspalum scrobiculatum*. В китайской версии шастры зерно сравнивается с деревом [Walleser 1912: 4].

³⁹ По-видимому, смысл сказанного в том, что абсолютизация множественности, или различия, не позволяет устанавливать даже речевого сходства. Так, если уже названо «рисовое зерно», то нельзя эту речевую форму прилагать к ситуации с «зерном кодравы» и т.д.

⁴⁰ Этот отрывок мне не до конца ясен как по-тибетски, так и в переводах на санскритский и немецкий языки.

⁴¹ Змея, уползающая с видного места или в нору, является примером убийства с лица земли или из зоны восприятия.

[Первая глава]

Исследование условий причинности

¹ «Существование» — *bhāva*, тиб. *dnogs po* — выше в автокомментарии термин переводился в более узком философском смысле как «существующая вещь», тогда как в понятие «существование» входит всё содержимое нашего сознания, в том числе и то смутное, что не приобретает очертания «вещи». На мой взгляд, в строфах не стоит сужать смысл. Переводя с тибетского, М.Валлезер повсеместно употребил слово «вещь» (*das Ding*). Переводя же с китайского, он (как и Кумараджива) использовал термин «дхарма». Судя по всему, Кумараджива не подобрал в китайском языке слова, адекватно передающего значения многогранного понятия индийской философии *bhāva*. Он был вправе это сделать, поскольку в «*Акутобхайе*» к данной строфе *bhāva* объясняется как раз с помощью *dharma* (см. ниже). Но Нагарджуна далее пояснит, что предпочтительнее употреблять *bhāva*, ибо это термин общиндийского философского дискурса, в то время как *dharma* в аналогичных контекстах свойственна преимущественно полемике буддийских школ. Большинство переводчиков (см. выше в примечаниях к посвячительным строфам) использует термины «вещь», “*das Ding*”, “*thing*”. К.Инада и Т.Вуд (T. Wood) переводят этот термин, как “*entity*”, это же слово с третьей строфы фигурирует у Дж.Гарфилда. Д.Калупахана предпочёл “*existent*”.

² Небуддийский мыслитель — *tīrthika*, тиб. *mu stegs [pa]*. Тем самым Нагарджуна подчеркнул, что текст ММК ориентирован не только на изучение буддийскими монахами, но и для применения в полемике с мыслителями других религиозных направлений.

³ В комментарии для китайских последователей мадхьямики больший упор сделан на невозможности «беспричинного» происхождения. Если бы все *дхарма*-частицы (существующие вещи) появлялись без причины, то это означало бы, что они вечны. Такое рассуждение неправильно. Если нет причины, то нет и следствия. Если же предположить, что следствие беспричинно, то тогда бы не исполнялись религиозные законы: в ад (*nāraka*) попадали бы те, кто творит даяние (*dāna*), блюдет нравственность (*śīla*) и т.д., а на небо (*svarga*) возносились бы те, кто совершил десять злодеяний. Поэтому нет беспричинного происхождения [Walleser 1912: 5–6].

⁴ Вторая и третья строфы этой главы, как и толкования к ним, «поменялись местами» в более поздней комментаторской традиции. Если в «*Акутобхайе*» и в китайской версии автокомментария Нагарджуны приводится данный порядок расположения строф [Huntington 1986: 251–253; Walleser 1911: 10–11; 1912: 6–7], то начиная с Буддхапалиты третья строфа «заняла место» второй, и наоборот [Buddhapalita 1913–1914: 12–16]. Такой же порядок сохранил Чандракирти [Pra-

sannapada 1903–1913: 76–79], из текста которого и был извлечён учёными санскритский текст ММК, используемый во всех последующих изданиях и переводах. Сопоставление текстов представлено в издании [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 9–26]. И другие строфы этой главы меняют порядок расположения.

По мнению Д.Калупаханы, довод, устанавливаемый этой строфой, — самый значительный в первой главе, ибо полностью отрицает (*na hi*) теорию субстанции (*свабхава*, *дравья*) буддистов-сарвастивадинов. «Ни Будда, ни ранние абхидхармисты не предполагали, что идентичность (внутренняя присущность. — В.А.), определяемая как неизменная субстанция, или природа самости (*self-nature*), является необходимым условием для объяснения условий причинности или зависимости» [Kalupahana 1991: 107–108].

⁵ Действующая причина — *hetu*, тиб. *gyu*. Ф.И.Щербатской в примечаниях, предваряющих строфу, указал, что в ней приводится мнение сарвастивадинов [Stcherbatsky 1927: 164–165, note 6], и сделал он это потому, что Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 76–77] не обмолвился об этом. Зато он сказал о том, что Ишвара, или Бог-творец, а также такие же начала, считающиеся первопричинами мироздания, не являются условиями причинности [там же: 77]. Это мнение разделяли буддийские философы всех школ, в том числе Нагарджуна [Андросов 1985: 157–169; 1986: 235–256; 2000а: 287–297] и абхидхармист Васубандху [Васубандху 1998: 535–536].

⁶ Опора как условие — *ālambana*, тиб. *dmigs pa*. Данный термин, как и следующий, понимаются различно и переводятся описательно: К.Инада: “appropriating or objectively extending condition” [Inada 1970: 39], Д.Калупахана: “objectively supporting condition” [Kalupahana 1991: 106], Дж.Гарфилд: “percept-object condition” [Garfield 1995: 3], М.Валлезер: «*Abhängigkeitsbedingung*» [Walleser, 1911: 10], Ф.Стренг: “objects of sensations” [Streng 1967: 183], Т.Вуд: “the objective/supporting” [Wood 1995: 283].

⁷ Предшествующее состояние как условие — *anantara*, тиб. *de ma thag*. В отношении этого термина переводчики более единодушны, к примеру, М.Валлезер: «*Reihenfolgebedingung*», Ф.Стренг: “immediately preceding condition”, К.Инада: “sequential or contiguous condition”, Д.Калупахана: “immediately contiguous condition”, Т.Вуд: “the proximate”, Дж.Гарфилд: “immediate condition”.

⁸ Преобладающее влияние — *adhipateya*, тиб. *bdag po*. С опровергаемой ниже Нагарджуной теорией причинности Малой колесницы (в значительно разработанном виде) можно познакомиться по АК, II, 49–65 [Васубандху 1998: 502–538].

⁹ В китайской версии приводится собственно абхидхармическое истолкование. «Действующей причиной называются все обусловленные (*санскрита*) *дхармо-частицы*. Предшествующее состояние как условие — это состояние прошлых и последнего нынешнего моментов *дхармо-частиц* в сознании (*читта*), а также состояния *дхармо-частиц* психики (*чайтасика* — в интерпретации О.О.Розенберга. — В.А.) *архата*. Опорой как преобладающим условием являются все *дхармо-частицы*» [Walleser 1912: 6–7]. Подробно это философское учение Малой колесницы анализируется отечественными буддологами [Розенберг 1991: 154–167; Щербатской 1988: 128–132, 134–146]. О сложности учения можно составить представление по «*Абхидхарма-коше*» (II, 46–65; IV, 3–10) [Васубандху 1998: 491–538;

2000: 46–69]. Относительно состава обусловленных дхармо-частиц см. также ДС, XXII, XXIV–XXXI, из которых *чайтасика* — это список ДС, XXX [Андросов 1999: 340–350; 2000а: 489–502].

¹⁰ Действие — *kriyā*, тиб. *bya ba* — дело, деятельность, поступок и т.д., в философском контексте под этим термином понимается внутренне присущая чему-либо действенность, потенциальная сила к произведению акта, к совершению действия, к производству деятельности, т.е. всему тому, что приводит к следствию. Нагарджуна призывает разобраться с простым вопросом: то ли действие присуще условиям, то ли условия присущи силе, действенности? Из переводов этого термина наиболее неудачным я бы назвал «следствие» (И.М.Кутасова). М.Валлезер: «das Tun (die Wirkung)» — с тибетского и «die Wirkung» — с китайского, так же переводит и Э.Фрауваальнер; Ф.И.Щербатской: “Energy”; Ф.Стренг: “the efficient cause”; К.Инада: “the Functional force”; Д.Калупахана: “activity”; Р.Пандейя: “action”; Дж.Гарфилд: “power to act”.

¹¹ Д.Калупахана отмечает, что это общее положение раннего буддизма, которое принимает и Нагарджуна [Kalupahana 1991: 109].

¹² Согласно Д.Калупахане, «ранние абхидхармисты, по-видимому, не предавались столь спекулятивным рассуждениям относительно абсолютной идентичности или абсолютного различия между условием причинности и его следствием; поэтому данный критицизм Нагарджуны применим лишь к более поздним интерпретаторам абхидхармистской концепции условий причинности» [Kalupahana 1991: 111].

¹³ Ф.И.Щербатской так истолковал содержание строфы: «При рассмотрении вопроса о том, имеют ли наши представления соответствующие себе объекты (так называемые опоры — *ālambana*) во внешнем мире, Нагарджуна говорит, что эти представления суть явления (*dharma*), которые нисколько не зависят от каких-либо факторов внешнего мира (*anālambana*)» [Щербатской 1995, ч. 2: 88].

¹⁴ «Благодатный» — см. выше, примеч. 24 к [Вводным строфам], а также [Андросов 2000а: 108, 223, 614].

¹⁵ «Сутры Совершенствования Мудрости» — «*Праджня-парамита-сутра*», см. [Андросов 2001: 230, 245–249, 265–275 и др.].

¹⁶ В самой ранней китайской версии комментария к ММК говорится нечто иное: «В Великой колеснице Просветлённый (Будда) учит, что дхармо-частицы могут иметь цветоформу (*rupa*, см. [Андросов 2000а: 491]) или нет, быть проявленными или нет, загрязнёнными или нет, составными или нет и т.д. Все эти признаки дхармо-частиц как бы представляют их сущность. Но все они пусты, лишены признаков и опоры, как воды всех рек, впадая в океан, приобретают один вкус. Воистину дхармо-частицы должны рассматриваться так: о них учат, что они возникают, но это не абсолютная истина. Таким образом, нет и никакой опоры как условия» [Wallerse 1912: 9–10]. Отмечу также, что в данном тексте строфы восемь и девять (с комментариями) «поменялись» местами по сравнению с тибетской «*Акутобхайей*».

¹⁷ Как и в предыдущей строфе, китайская версия комментария выполнена в контексте внутрибуддийской полемики с мыслителями школ Высшего Законоучения (Абхидхармы). «Все дхармо-частицы сознания (*चितта*) и психики (*чайта*—

сика) возникают друг за другом в трёх временах (*адхван*). Когда состояние настоящего времени *дхармо*-частиц сознания и психики исчезает, то что же будет в будущем с предшествующим состоянием как условием (*анантара-пратьяя*)? Будущие *дхармо*-частицы ещё не возникли. Что же должно быть для них предшествующим состоянием как условием? Когда будущая *дхармо*-частица уже есть, то какую же пользу для её происхождения принесло предшествующее состояние как условие? Состояние настоящего времени *дхармо*-частиц сознания и психики не имеет длительности. Если *дхармо*-частицы не длятся во времени, то что же для них может означать предшествующее состояние как условие? Если бы они продолжались во времени, то тогда бы они не были обусловленными (*санскрита*) *дхармо*-частицами. Почему? Потому что обусловленным *дхармо*-частицам всегда свойственно уничтожаться (исчезать). Когда же они уничтожены, тогда на них не может влиять предшествующее состояние как условие. Когда говорят: «Прекращение всё-таки есть», но тогда оно вечно. Если же оно вечно, то нет ни зла, ни добра и т.д. Когда говорят: «Прекращение, будучи длящимся процессом, может влиять в качестве предшествующего состояния как условия», то это значит, что прекращение, будучи длящимся процессом, половину прекращало бы, а половину не прекращало. Однако ведь нет никакой третьей *дхармо*-частицы, которая называлась бы «прекращение как длящийся процесс». Во всяком случае Просветлённый (Будда) учит: «Все обусловленные *дхармо*-частицы прекращаются ежесекундно; нет продления мгновения». Можно сказать: «*Дхармо*-частица, существующая в настоящем, одновременно желает прекращения и ещё не желает его», но это опровергает собственно [понятие] *дхармо*-частицы. Вы (оппоненты) учите в Высшем Законе (Абхидхарме): «Есть прекращение, есть не прекращение, есть намерение прекратиться (исчезнуть) и есть намерение не прекращаться (исчезать)». Намерением прекращаться охвачена *дхармо*-частица в настоящем времени, и она тотчас же прекращается. Намерением не прекращаться охвачены все прочие не обусловленные (*асанскрита*) *дхармо*-частицы настоящего, прошедшего и будущего времён, которые так и называются „не намеревающиеся прекращаться“. Поэтому-то и нет никакого предшествующего состояния как условия» [Walleiser 1912: 8–9]. На мой взгляд, такое детальное опровержение теории оппонентов из ранних школ Малой колесницы, вскрывающее логические противоречия в их построениях, было крайне важным в ситуации становления Великой колесницы во II–IV вв.

¹⁸ «[Когда] в сутрах обучают двенадцати условиям (*нидана*, т.е. закону взаимозависимого происхождения. — В.А.) и говорят: „Если есть это, то есть и то“, — это неправильно. Почему? *Дхармо*-частицы, которые возникают благодаря условиям причинности (*пратьяя*), являются таковыми не в абсолютном смысле. Сами по себе в абсолютном смысле они не таковы, и они не обладают свойством существования (*бхава-лакшана*). Поскольку они не обладают свойством существования, как же можно сказать, „если есть эта *дхармо*-частица, то есть и та *дхармо*-частица“. Поэтому нет преобладающего влияния как условия (*адхинатипратьяя*). Просветлённый (Будда) учит условиям причинности только при общении с обычными людьми, которые различают бытие и небытие» [Walleiser 1912: 10].

¹⁹ По мнению Д.Калупаханы, данная концовка первой главы свидетельствует о том, что Нагарджуна «отрицал любую форму причинности, включая происхождение следствия в зависимости от причины или условия, или группы таких причин и условий (*пратитья-самутпада*). Поэтому Нагарджуна воспринимается как трансценденталист, признающий Абсолют вне всех лингвистических выражений» [Kalupahana 1991: 116].

[Вторая глава]
*Исследование того, кто уже прошёл [путь],
 того, кто ещё не вышел [на него],
 и того, кто движется сейчас*

¹ Индийские, китайские, тибетские и европейские комментаторы и переводчики столкнулись с определёнными лингвистическими проблемами понимания основной терминологии, анализируемой Нагарджуной в этой главе, о чём, помимо А.Веймана, см. [Mabbe 1984: 407–410; Hopkins 1974] и др.

² Одна из проблем понимания состоит в различении значений и тонких нюансов смысла многочисленных форм глагола *gam* (идти, двигаться, уходить, приходить, постигать и т.д.), а также произведённых от них существительных. Очевидно, переводить на тибетский язык, который гораздо беднее отглагольными производными, было чрезвычайно трудно. Поэтому одним и тем же тибетским словом обозначались и формы глагола, и его производные, в том числе существительные. Так, здесь (в строфе и комментарии) и далее тибетское 'gro ba — это и пассивный залог глагола, и существительные: *gamyate*, *gati*, *gamana*, *gantṛ*. По этой причине Р.Пандей было совсем непросто восстанавливать санскритский текст. Непросто и все эти значения отразить по-русски. Для обыденного санскритского *gamana* (хождение, ходьба) здесь и далее используется общее понятие «движение», тогда как то же тибетское слово реконструируется как особый термин *gati* — «путешествие» (с разрядкой и дефисом), или «шествие по пути». В контексте данной главы значение последнего термина на обыденном уровне тяготеет к «шествию по пути или хождению по дороге», но на доктринальном уровне *gati* — это один из шести видов странствия существ в круговерти рождений, см. ДС, LVII [Андросов 2000а: 527–528]. В этом смысле нужно помнить, что все существа — путешественники, но путешествуют ли они и вообще движутся ли, вот в чём вопрос Нагарджуны. Чтобы обратить на это внимание, мною и были избраны такой перевод и форма написания.

³ Ещё одна особенность второй главы — наличие большого числа примеров, задача, которых, по-видимому, состояла в подкреплении не всегда веских авторских доводов. Причём эти сравнительные примеры порою столь специфичны, что трудно понять их связь с обсуждаемым предметом и с обоснованием (ср. ниже автокомментарий к строфе 16). Судя по тому, что большинства из них нет ни в китайской версии «*Мадхьямака-шастры*», ни в комментариях Буддхапалиты, Бхававивеки и Чандракирти, они остались иллюстративным материалом полемической философии Нагарджуны для его непосредственных учеников.

⁴ Перевод третьей пады данной строфы ММК сделан не с санскритского оригинала «*Прасанна-пады*», а с её реконструкции по тибетскому тексту, предложенной ещё Л. де ла Валле Пуссэном [Prasannapada 1903–1913: 94], т.е. вместо *ganyamāṇe dvi-gamanāṇ* следует читать *ganyamāṇaṇ hi-agamanāṇ*. Согласно японским исследователям, последнее чтение соответствует практически всем тибетским и китайским переводам комментариев на ММК, выполненным до Чандракирти [Inada 1970: 44–45]. Это же санскритское чтение принято некоторыми современными санскритологами [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 45; Kalupahana 1991: 119], а также, разумеется, оно есть в переводах с тибетского и китайского языков М.Валлезера и Дж.Гарфилда. В своём критическом издании Й. де Йонг вносит некоторую правку в эту же паду: *ganyamāṇaṇ vigamanāṇ* [Mulamadhyamaka-karika 1977: 2; Jong 1978a: 36–37], что оставляет за текстом понимание Чандракирти (см. также [Mabbet 1984: 410]). Так же строфа читается всеми остальными переводчиками на русский и английский языки. Мой перевод опирается на санскритскую реконструкцию «*Акутобхайи*».

⁵ Отметим, что данная глава — повод для определённых компаративистских выводов о возможном сближении критики категории «движение» Нагарджуной и знаменитых апорий древнегреческого философа из Элеи Зенона [Щербатской 1988: 252; Sticherbatsky 1927: 147; Murti 1980: 178–184; Siderits, O'Brien 1976]. Я считаю, что «сходство» такого рода является искушением для философов — очень заманчиво объяснить себе малопонятное учение Нагарджуны посредством известного античного. Мне больше импонирует позиция австралийского учёного И.Маббета, который, анализируя эту главу, приходит к выводу, что сравнение с Зеноном затемняет значение труда Нагарджуны, несмотря на кажущиеся совпадения в рассуждениях обоих мыслителей, действительный смысл учения мадхьямика в другом: «Вся глава вводит в соблазн углублённых занятий логикой отношений зависимости. Многие аргументы могут читаться в строфах порознь, но сущность у них одна: неразрывная связь одной вещи с другой, эпифеномена с субстратом... Зенон нападал на движение и множественность в силу радикального антиплюрализма своего учителя. То же делал и Нагарджуна, но с другой точки зрения» [Mabbet 1984: 402, 414, 415, 418].

⁶ По сравнению с третьей строфой в данном случае предпочтение было отдано варианту прочтения Чандракирти — *ucyate*, а не тибетской версии автокомментария и изданию Й. де Йонга — *ajyate*, и не варианту А.Веймана — *uhyate* [Wayman 1997: 304–305, 308]. Основанием предпочтения послужило санскритское *iti — ganā-iti ca-ucyate*.

⁷ «Здесь существенны не только те сложности, которые вытекают на чисто языковом уровне, но и те парадоксы, которые коренятся в том, что движение и агент движения не могут быть ни идентичными друг другу (поскольку свойство движения не является постоянным у агента движения), ни отличными друг от друга (если бы дело обстояло именно так, то движение существовало бы без агента движения, а агент движения — без движения). В том и другом случае Нагарджуна приходит к понятию невоплощённого движения, что в его системе не может быть рационально объяснено» [Топоров 1979: 144].

⁸ «Тем самым опровергается движение. Именно на этом остановился Зенон. Нагарджуна идёт далее и опровергает как иррациональное не только движение, но и покой (*sthiti*, тиб. *sdod pa*; *sthāna*, тиб. *gnas pa*)» [там же].

⁹ Если судить по немецкому переводу Макса Валлезера китайской «Махьяма-ка-шастры», то в соответствии с этим комментарием и вторая половина строфы получает иные акценты: «Что здесь является деянием (*павритти*) и прекращением (*нивритти*), то всё имеет тот же самый смысл, что и движение». Комментарий: «Как движение и стояние противоречат друг другу, так же — деятельность и её прекращение. Деятельность — это взаимосвязанность бытия (*бхава-сантана*) зерновых семян, которая приводит к появлению ростка, стебля, листка и так далее. Прекращение — это разрушение зерновых семян, то есть уничтожение ростка, стебля, листка. В силу взаимосвязанности бытия оно называется „деянием“, а в силу разрушения (*уччхеда*) оно называется „прекращением“. Когда, начавшись незнанием (*авидья*) и действиями (*санскара*), оно приводит к старости и смерти, тогда оно называется „деятельностью“ (*самевритти*). Благодаря уничтожению незнания уничтожаются и действия (*санскара*), и это называется „прекращением“ (*нивритти*)» [Walleser 1912: 16].

¹⁰ Данная строфа имеет одинаковый порядок слов с ММК, XXI, 6, отличаясь от неё только двумя терминами первой полушлоки.

¹¹ Здесь и в следующей строфе опять-таки из трёх вариантов отдано предпочтение варианту прочтения Чандракирти, как и в случае со строфой 11, см. выше примеч. 6 данной главы.

¹² Об этом сравнении см. [Андросов 2000а: 140–141]. Относительно же возможностей интерпретации двух последних строф главы, помимо названных выше книг и статей, см. [Tachikawa 1997: 46–47].

[Третья глава]

Исследование опор восприятия

¹ Д.Калупахана представляет предмет полемики так: «Нагарджуна ясно осознавал главное противоречие, возникшее у представителей различных школ „эссенциализма“ относительно проблемы восприятия. В поисках определённости эти школы предложили считать, что в любом акте восприятия „наиболее ясным и отчётливым“ является восприятие „самого себя“ (см. „Брихадараньяка-упанишада“, I, 4, 1). „Я мыслю, следовательно, Я есмь“ (*cogito ergo sum*) — вот предположение, с которой мыслители-эссенциалисты буддийской Индии начали рассуждать о восприятии. Будда тоже осознавал трудности, которые возникали при таком допущении. Он советовал своим ученикам не следовать подобным измышлениям (*manī āsmīti sabbam uparundhe* — „*Sutta-nipāta*“, 916). Поскольку Будда хотел бы признать сознание или даже „само-сознание“ (*viññāṇa*, *viññāna*) как важную составляющую человеческой личности, а также её опыт познания, постольку Будда не собирался допускать метафизический субстрат в виде „самости“ или „Я“ в качестве объекта такого сознания. Он явно осознавал, что эпистемологический метод, допускающий последнее, был источником навязчивых концепций

(*mūlaṃ paraṇcasaṅkhāya* — там же). Однако позднейшие буддийские метафизики как бы не осознавали подтекста такого метода. По-видимому, они двигались в том направлении, которое бы завело их в трясины *svabhāva*-метафизики, из которой нелегко выбраться. Результат такого подхода к проблеме восприятия зафиксирован в „*Vibhāṣā-prabhā-vṛtti*“ (с. 32)... Нагарджуне нужно было уничтожить сам источник такой метафизики — *cogito*. Для Нагарджуны метод, принимающий *cogito*, не только ведёт к вере в *sva ātman*, но и к острой дихотомии между „самостью“ и „иным“ (*para ātman*)... Дихотомия между самостью и иным в метафизической форме не только этически неприемлема, но и не обоснована эпистемологически [Kalupahana 1991: 133–134].

Я позволил себе сделать столь пространную выписку из этого труда, чтобы наглядно показать, как подменяются понятия, значения, смыслы, если вырывать из контекста отдельные суждения. Так, указанный контекст древнейшей упанишады посвящён космогонии, мифологическим раздумьям о началах творения (см. [Брихадараньяка 1964: 73–77]), и нелепо соотносить его с полемическим учением Нагарджуны о восприятии или тем более с одним из главных тезисов философии Декарта, занятой совершенно иной проблематикой (которой, на мой взгляд, гораздо ближе рассуждения постструктуралиста, см. [Фуко 1977: 416–417]). Столь же неуместна и ссылка на «Сутта-нипату», ибо в указанном контексте речь идёт о духовной практике избавления от гордыни и ни слова не говорится о чувственном восприятии [Сутта-нипата 2001: 214]. Обвинять же принцип *cogito* во всех грехах метафизики вряд ли разумно. Но вот видеть в трудах Нагарджуны стремление к уничтожению этого принципа — совсем неверно. Ибо на этом принципе зиждется вся система относительной истины мадхьямики. Как известно, без этой истины не постичь глубин Учения Просветлённого и абсолютную истину, без которой не достигнуть нирваны (ММК, XXIV, 8–10).

² Во всех изданиях и переводах ММК, опирающихся на публикацию Л. де ла Валле Пуссэна в «Библиотеке Буддике» [Prasannapada 1903–1913: 118], седьмой строфой служит цитата из «Драгоценных строф» Нагарджуны (РА, IV, 55, см. в моём переводе [Андросов 2000а: 235]), которую издатель ошибочно включил в состав ММК. Данная же строфа во всех этих трудах значится уже под восьмым номером. Но этой строфы-цитаты нет ни в «Акутобхайе», ни во всех остальных комментариях на ММК, кроме работы Чандракирти. Й.В. де Йонг изъясил эту строфу-цитату из текста ММК в своём критическом издании [Mulamadhyamaka-karika 1977: V–VI, 5; Jong 1978a: 40].

³ О 12-членной цепи взаимозависимого происхождения у Нагарджуны см. СЛ, 109–112; ШС, 62–73; ДС, XLII [Андросов 2000а: 105–106, 379–384, 513–514], а также ниже, гл. 26 и Приложение III.

⁴ Имеется в виду, что горячую воду надо остудить и пить, точно так же предложенный анализ относительно восприятия зрения надо осмыслить и применить к анализу относительно других источников восприятия.

[Четвертая глава]

Исследование групп дхармо-частиц

¹ В китайском переводе «*Мадхьямака-шастры*» после второй строфы приводится пространный фрагмент полемики, призванный пояснить существо проблемы для неиндийской аудитории.

«Вопрос. В буддийском Законе (Дхарма), в учениях других мыслителей (*тирхиков*), в обычном мировоззрении считается, что повсюду имеются объекты (*дхармы*) без причины. В Законе Будды говорится о трёх необусловленных (*асанскрита*, см. ДС, XXXII [Андросов 2000а: 503]). Здесь необусловленное обозначает вечное и оно же беспричинное. В учениях других мыслителей таковыми называются пространство (*акаша*), время (*кала*), стороны света (*диш*), сознание (*виджняна*, по старому изданию — *атман*. — примеч. М.Валлезера), атомы, нирвана и т.д. В обычном мировоззрении (*лока-вьяхара*) таковыми являются пространство, время, стороны света. Эти три *дхармы* всегда суть, поэтому они называются вечными. Коль они вечны, значит, беспричинны. Почему же вы (*мадхьямики*) здесь учите: „В этом мире не существует беспричинных объектов (*дхарм*)“?

Ответ. Эти беспричинные *дхармы* суть лишь слово, обозначение. Если же подумать и вникнуть, то их вообще нет всех без исключения. Когда *дхармы* проявляются благодаря причинам и условиям, тогда нельзя говорить: „Они беспричинны“. Если бы они проявлялись без причин и условий, тогда можно было бы, как я и учу.

Вопрос. Существуют два вида причин: один — действующая причина, второй — причина обозначения. Рассматриваемые здесь эти беспричинные *дхармы* не имеют действующей причины, однако они имеют причину обозначения, поскольку они побуждают человека их познавать.

Ответ. Если есть лишь причина обозначения, то эти вещи (*дхармы*) не являются настоящими. Как *акаша* (пустое пространство) отвергается в том месте, где расположены шесть элементов (*дхату*), точно так же затем будут отвергаться остальные вещи (*дхармы*). Далее. Очевидные вещи могут отвергаться несомненно, тем более неочевидные объекты (*дхармы*), к примеру атомы и т.д. Поэтому установлено, что в этом мире не существует беспричинных объектов» [Walleser 1912: 23–24].

² «Слово „примысливать“ означает, что простые люди привязываются к невежеству (*авидья*), желаниям (*тришна*), похоти (*кама*), страстному вожделению (*рага*) в том, что составляет чувственное [содержание потока сознания] — *рупу*. В дальнейшем из всего этого возникают ложные учения о придуманных различиях и бессмысленные изречения (*прапанча*). Они учат, что в причине есть следствие или, наоборот, что в причине нет следствия, и т.д. Так чувственное (*рупа*) нельзя постигнуть. Поэтому не нужно примысливать» [там же: 25].

³ Вместо привычного названия пятой группы (*скандхи*) — *виджняна* (см. выше ММК, IV, 1) — здесь в строфе и ниже в автокомментарии употреблен термин *citta* (ум, тиб. *sems*). Скорее всего, эта замена вызвана правилами санскритского стихосложения, и потому термин должен переводиться в соответствии со смыслом контекста.

⁴ Это индийское имя, обозначающее и зёрна гороха, должно показывать абсурдность такого рода анализа, т.е. нельзя из зёрен гороха сотворить золото.

⁵ О тесной связи в творчестве Нагарджуны учения о пустотности и учения об иллюзорности (*майя-вада*), а также о такого рода сравнениях см. [Андросов 1989: 25–40; 2000а: 148–150, 169–170, 305–309, 332–336, 380–382, 386, 396, 413–419, 426–427, 431–439, 444–446 и др.]. См. ниже ММК, VII, 34; XI, 8; XVII, 33, а также XXIII, 8.

Поясняя данную строфу, Чандракирти приводит цитату из «*Гаганаганджа-самадхи-сутры*» [Prasannapada 1903–1913: 128]:

«Тот, кто доподлинно познал
единственную дхармо-частицу,
познал все дхармо-частицы,
что они подобны иллюзии (*майя*) и миражу (*маричи*),
что они не являются объектами восприятия,
что они никчёмны, обманчивы и губительны.
Тот вскоре отправится
к чистым землям Просветления».

Согласно Эдварду Конзе, было бы ошибочным интерпретировать махаянские уподобления такого рода (от миража до тени) как утверждение о несуществовании вещей, которые нас окружают. Буддисты не занимаются «профанным дискурсом». Они лишь устанавливают, что вещи не существуют тем образом, каким обыватели хотят судить о них и где они являются плодом неведения. Используемое буддистами понятие иллюзии (*майя-вада*) содержательно различается между школами. Так, в тхераваде говорят об относительной нереальности обусловленных дхармо-частиц и в связи с этим приводят пять сравнений, т.е. по каждой *скандхе*. *Рупа-скандха* сравнивается с пеной, так как легко разрушается. *Ведана-скандха* — с пузырьком на воде после дождя, *санджня* — с миражом, потому что обманывает и является источником удовлетворения нашей жажды. *Санскара-скандха* подобна стволу бананового дерева, которое, будучи символом хрупкости, не имеет сердцевины, а его лиственный покров образует ложную структуру, ибо когда листва опадает, то ничего не остаётся. *Виджняна-скандха* — это магическое представление, так как вводит нас в заблуждения и обольщает нас. Отрицая абсолютную реальность *дхармо-частиц*, мадхьямики считают их такими же иллюзорными, как и фантомы магического спектакля, которые вызываются к бытию другими фантомами (см. «*Рассмотрение разногласий*» — ВВ, 27, 29 [Андросов 2000а: 305, 309]). Мир сравним с майей, миражом. Для Нагарджуны отдельные *дхармо-частицы* кажутся иллюзорными, так как они логически невозможны. Для йогачары *дхармо-частицы* суть просто идеи или «репрезентанты», так как внешний мир — это ум, а иллюзия состоит в объективации его как независимого мира [Conze 1962: 222–225].

[Пятая глава]

Исследование первостихий (первозлементов)

¹ Согласно Чандракирти, «Признаком пространства называют отсутствие преград (препятствий)» [Prasannapada 1903–1913: 129]. «Чандракирти сообщает нам, что пространство определялось как „отсутствие заграждения“ (apāvaṅgam), т.е. пустота... Нагарджуна разбирает (ММК, V, 1–5) понятие пространства сначала в том предположении, что оно представляет собой нечто положительное (bhāva), и доказывает невозможность этого. Затем он точно так же доказывает невозможность понимания пространства в качестве чистого небытия (ММК, V, 6–7)... Он одинаково отрицает как бытие, так и небытие не только пространства, но и всех других субстанций. Он вообще доказывает относительность всякого (эмпирического) познания, его „пустоту“. При анализе всех представлений как о внешнем мире, так и о внутреннем он применяет излюбленный метод *reductio ad absurdum*, доказывает внутреннюю их противоречивость и заключает о совершенной нереальности, пустоте всего познаваемого мира» [Щербатской 1995, ч. 2: 87–88].

² В китайском переводе «*Мадхьямака-шастры*» комментарий короче, а в качестве примера выбран рогатый скот [Walleser 1912: 29].

[Шестая глава]

Исследование вожделения и вожделеющего

¹ «*Мадхьямака-шастра*» разъясняет это возражение: «Сутры наставляют: „Вожделение (*raga*), ненависть (*dveṣa*) и невежество (*moḥa*) (об этих трёх корнях недобродетели см. ДС, СХХХIX [Андросов 2000a: 597]) суть причина мироздания“. Вожделение имеет различные названия. Сначала оно называлось желание (*тришна*), затем — привязанность (*граха*), а также — страсть, похоть, алчность. Таковы его названия. Такие узы оно порождает в зависимости от живой особи (*самтва*). Особи называются „вожделеющими“ (*ракта*). Жадность и сладострастие тоже называются вожделением. Соответственно, охваченный страстью — это „вожделеющий“, что применимо и к алчному, и к похотливому. Остальные два [корня недобродетели] таковы: если есть ненависть, то есть и ненавидящий (*двешта*), если есть невежество, то есть и невежественный (*мудха*, т.е. «дурак»). В силу наличия этих трёх ядов (*виша*) возникают три вида поступков (*карма*), благодаря этим трём видам поступков возникают три сферы мироздания (*дхату*, *авачара*). Всё это суть дхармо-частицы» [Walleser 1912: 33]. Эти же три корня недобродетели входят и в список шести омрачений (*клеша* — ДС, LXVII [Андросов 2000a: 537]) в качестве основных причин череды рождений особи. См. также [Sprung 1979: 109].

² Здесь перевод строфы и автокомментария не совпадает: в санскритской строфе наличествует отрицание глагола *as* (быть), а в тибетском тексте его нет (и в строфе, и в толковании), как в «*Акутобхайе*» [Huntington 1986: 294–295], так и у Буддхапалиты [Buddhapālita 1913–1914: 80]. Текст ММК опирается на «*Пра-*

санна-паду» Чандракирти: *rakte 'sati*. Тибетский же текст (chags pa yod par gyur) восстанавливается на санскрит как *rakte sati*, т.е. причина различия всего лишь в потерянном знаке *avaagrahi*. В китайском переводе «Мадхьямака-шастры» отрицание на месте [Walleser 1912: 33], признают его и все переводчики. Более того, судя по переводу Дж.Гарфилда, который осуществлялся по современному изданию тибетских комментариев на ММК, в них тоже присутствует отрицание [Garfield 1995: 16, 154]. На мой взгляд, отрицание соответствует смыслу суждения и, по-видимому, *avaagrahu* потеряли переписчики.

³ Эта строфа, как и следующая, отсутствует в тексте ММК, хотя отвечает логике рассмотрения. Нет этих строф и в китайском варианте «Мадхьямака-шастры» и во всех индийских комментариях на ММК. Здесь они остаются без нумерации.

⁴ Согласно словарю Ю.Н.Периха, Ю.М.Парфионовича и В.С.Дылыковой, тибетское «mdung khyim» означает «пика-дом», или «навес, который сооружают путешественники, натянув материю на три пики» [Перих 1983–1993, вып. 4: 279]. Р.Пандейя реконструировал на санскрит [Madhyamaka-shastra 1988–1989, I: 106] как *tri-varta*, что является труднообъяснимым сочетанием. М.Валлезер перевёл на немецкий: „ein Rohrbündel“ — «связка, пучок тростника» [Walleser 1911: 35]. По-видимому, смысл в том, что доказательство столь же нелепо, как и три составленные пики называть домом.

[Седьмая глава]

Исследование

происхождения, пребывания и исчезновения

¹ «Последует нелепая логическая ошибка обратного движения в бесконечность» — *anavasthā-doṣa-prasaṅga*, тиб. thug pa med pa'i skyon du thal bar 'gyur — можно сказать, что с этой фразы берёт своё начало философская школа *прасангика-мадхьямиков* (см. [Андросов 2000а: 743–744]), которая специализировалась как раз на сведении доводов оппонентов к regressus ad infinitum — к бесконечному движению назад, к регрессу в бесконечность, как одному из логических приёмов опровержения, приводящих к нелепости, абсурду (*reductio ad absurdum*) любые теоретические воззрения. Показать абсурдность рассудочных построений — значит, направить ищущего к поиску абсолютной истины, которая вне языка и других соотносительных знаковых систем, т.е. направить его по Пути духовного совершенствования, Великому пути (Махаяне) учителей-прасангиков.

² Нирвана — букв. «не дуновение, отсутствие любого движения, шевеления», тиб. mya ngan las 'das.

³ Д.Калупахана предположил, что в первой строфе оппонентами Нагарджуны (а также *тхеравадинов*) были *сарваствиадины*, которые отождествляли всё обусловленное с миром взаимозависимого происхождения (*pratitya-samutpada*), а не обусловленное — с миром *нирваны*, тогда как для раннего буддизма и обусловленное и не обусловленное подвластно закону взаимозависимого происхождения [Kalupahana 1991: 159–161]. Впрочем, никаких конкретных ссылок сарваствиадинской «крамолы» автор не привёл. Чтобы вникнуть в буддийскую пробле-

матику данного фрагмента полемики мадхьямики с абхидхармистами, можно посмотреть более позднюю и, наверное, более развитую экспозицию данной теории в АК, II, 45–46 [Васубандху 1998: 487–498].

⁴ По определению *дхармо*-частица возникает, пребывает мгновение (за которое успевает совершить действие, например вступив в то или иное соединение частиц) и исчезает. Поэтому предположение о принадлежности ей лишь одного свойства изменяет её сущность и разрушает буддийскую теорию *дхармо*-частиц. Надо отметить, что исследуемые здесь свойства — происхождения, пребывания и исчезновения — тоже являются *дхармо*-частицами группы сил и влияний прежних деяний (*санскара-скандха*), см. ДС, XXXI, 7–9, где два из них названы терминологически иначе [Андросов 2000а: 501–502], см. также ниже комментарий к четвёртой строфе.

⁵ «Сведение к нелепости» — *prasaṅga*, тиб. *thal bar 'gyur ba* — это одно из главных доктринальных понятий школы используется и в чисто техническом плане, как указание на логическую ошибку, например в данном случае (наверно, поэтому в переводе М.Валлезера термин никак не отражён). Но не надо забывать, что в мадхьямике *праса́нга* означает и взаимозависимость, взаимообусловленность всего, которая в полемических текстах философской школы как бы постоянно читается (или должна читаться) между строк.

⁶ Все санскритские термины и их тибетские эквиваленты см. ДС, XXII–XXIII, XXX–XXXI, С [Андросов 2000а: 489–490, 494–502, 571].

⁷ По мнению Д.Калупаханы, в этой и следующей строфах «Нагарджуна продолжает формулировать теорию причинности саутрантики, которая очень сжато описана Васубандху (см. [Vasubandhu 1967: 76–77])» [Kalupahana 1991: 163–164].

⁸ В китайском переводе Кумарадживы «*Мадхьямака-шастры*» эта строфа отличается содержательно, как и комментарий:

«Когда дхармо-частицы возникают благодаря условиям,
Тогда они являются видом прекращения (нирвана);
Поэтому они оба — происхождение
И происходящее сейчас — прекращаются.

Дхармо-частицы, возникшие благодаря условиям, прекращают быть в силу (собственного) бессамосущего (Nicht-Selbstsein). „Прекращение“ называется „небытием“ (Nichtsein). Это небытие и каждое свойство (*лакшана*) небытия имеют место быть вне речевой деятельности и [потому] уничтожают любую болтовню (*прапанчана*). Названия различных условий таковы, что, например, благодаря ниткам есть ткань, а благодаря камышу есть циновка. Если бы нити сами были определёнными свойствами (*лакшана*), то тогда бы они не происходили из конопли. Если ткань сама по себе была определённым свойством, тогда бы она не происходила из нитей. Но факт состоит в том, что ткань из нитей, а нити из конопли. Поэтому нити не являются подлинной сущностью и ткань также не подлинная сущность. Как огонь и топливо, соединившись, являются условиями (*пратьяя*), но они не суть самосущее. Без топлива нет огня, а без огня нет топлива. Все *дхармо*-частицы суть такие же. Поэтому возникшая благодаря различным условиям *дхармо*-частица не имеет самосущего. Коль она без самосущего, значит, она пуста, она,

как и мираж, не является действительной. Поэтому строфа (шлока) учит: „Оба — происхождение и происходящее сейчас — прекращаются“. Нельзя учить: „Происходящее сейчас возникает“. Хотя вам хотелось бы раздобыть различные причины в качестве свойств происхождения, но все они суть болтовня (*прапанчана*) и не имеют свойства нирваны» [Walleser 1912: 45–46].

В этом тексте присутствует некоторое упрощение и даже искажение воззрений собственно Нагарджуны, который говорил:

«Неверно, что нирвана есть небытие.
Но разве [можно представить] её бытие?
Прекращение раздумий о бытии и небытии
Называется нирваной» (РА, I, 42, см. [Андросов 2000а: 142]).

Остальные нюансы различий приведённого текста с процитированным трактатом Нагарджуны см. [там же: 143–156]. Тем не менее нужно помнить, что полемические произведения мадхьямиков были акцентированы на задаче победить оппонентов, а не ставили целью излагать свою точку зрения [там же: 43–44]. Для поставленных целей годились всевозможные уловки, ухищрения, передергивание аргументов идейных противников, а также упрощения и искажения. Это было общим фоном всей индийской полемической философии, законодатели которой — найяики (НС, I, 2, 2–20, V, 1, 1–43) и не только они, см. [Шохин 1994: 208–212] — систематизировали и обосновали такое поведение в данном виде текстовой деятельности [Ньяя-сутра 2001: 32–33, 180–190, 376–396]. Поэтому содержание комментария в «Мадхьямака-шастре» вполне вписывалось в полемический контекст мадхьямики.

⁹ По мнению современных тибетских учителей (преимущественно школы *гелуге*), строфа 23 «играет центральную роль в каждом из двух взаимно переплетённых доводов. В контексте VII, 21 и 26 она обеспечивает исчерпывающий анализ невозможности возникновения, пребывания и исчезновения, как подтверждение исчезновения феномена (отсюда — не вечность). В контексте VII, 22, 25 и 27 она обеспечивает исчерпывающий анализ невозможности определённой длительности любого феномена, тем самым подчёркивается не вечность всех феноменов» [Garfield 1995: 172].

¹⁰ По поводу этой строфы Д.Калупахана пространно останавливается на нюансах различий при истолкованиях сарвастивадинами, саутрантиками и тхеравадинами древней буддийской идеи трёх состояний *дхармо*-частицы. Любопытен его вывод, что Нагарджуна не увлекался «вызовами» буддийских метафизиков. «Повидимому, он осознавал, что все три метафизические точки зрения сарвастивадинов, саутрантиков и поздних тхеравадинов (вероятно, последних он не знал) не сопоставимы с собственной концепцией Будды об изменчивости, выраженной в терминах старения и смерти (*джара-марана*). Следовательно, он (Нагарджуна) понимал, что нет существующего (*бхава*), которое было бы вне старения и смерти» [Kalupahana 1991: 174]. По-моему, закономерно поставить вопрос, если Нагарджуна не знал (в цитате выделено мною) и не интересовался этими нюансами (известными преимущественно по «Абхидхарма-коше»), то уместно ли их приводить, комментируя ММК, которые и без того понять не просто?

¹¹ Относительно роли учения об иллюзии (*майя-вада*) в нагарджунизме см. выше примеч. 5 к ММК, IV, 9 и ниже, ММК, XI, 8; XVII, 33; XXIII, 8. Ср. также НС, IV, 2, 31–32 [Ньяя-сутра 2001: 368].

¹² Помимо цитаты из Слова Будды по «Гаганаганджа-самадхи-сутре», приведённой в указанном примечании, см., например, «Самьютта-никая» (III) [Samyutta-Nikaya 1975: 142], где Просветлённый уподобляет бессамосущность пяти групп (пали *кхандха*) обусловленных дхармо-частиц пене (*пхена*), пузыря на воде (*буббула*), миражу (*маричи*), стволу бананового дерева (*кадали*, см. также РА, II, 1) и иллюзии (*майя*). См. также «Алмазную сутру» [Андросов 2000а: 639].

¹³ Об относительной, или обусловленной мирским, истине см. выше в примечаниях 13 к Вводным строфам ММК, а также РА, I, 28–31; 45–47; 50–100; II, 3–5 и другие главы; ШС, I, 58–72; ДС, ХСV. Учение о двух истинах в нагарджунизме см. ММК, XXIV, оно кратко характеризуется в [Андросов 1988: 61–66; 1989: 31–40].

[Восьмая глава]

Исследование деяния и деятеля

¹ Все до единого переводчики разошлись в понимании терминов «дхарма» и «адхарма», причём складывается впечатление, что каждый следующий старается изобрести новую трактовку, за исключением Р.Пандеи, оставившего термины без перевода [Pandeya 1991: 15]. Более того, М.Валлезер, переводя с тибетского, называет их «Gesetz und Nicht-Gesetz» [Walleser 1911: 53], а с китайского — «Wenn nicht die Dharmas des Tuns usw. sind, dann ist nicht Boses- und Gutes-Tun...» [Walleser 1912: 55]. Трактовки весьма различаются: от “factors and non-factors of experience” [Inada 1970: 73] до “the true reality and false reality” [Streng 1967: 193]. Объясняется это широтой семантического поля значений термина «дхарма», см. выше, Часть первая, I, 1, а также [Андросов 2001: 35–41]. Мой выбор перевода вытекает из контекста следующей строфы.

² В данном случае и ниже в ММК термин «существование» (*бхава*) имеет предельно широкий объём значений, охватывающий, по-видимому, всю сферу знаков и понятий индийской культуры и, следовательно, всего того, чем наполнено сознание её носителей. Существует ли конкретное содержание и происходит ли с ним что-нибудь?

[Девятая глава]

Исследование воспринимающего и восприятия

¹ В китайской версии «Мадхьямака-шастры» перечисляются и остальные группы *дхармо-частиц* потока сознания, а собственно *ведана* поясняется так: «Восприятие боли (*duḥkha-upādāna*), восприятие радости (*sukha-upādāna*) и вос-

приятие ни радости, ни боли» [Walleser 1912: 59], см. также ДС, XXVII [Андросов 2000а: 493].

² Первым из комментаторов, назвавших этих учителей, был Чандракирти: «Самматии (*sāmmatiyā*) говорят, что у воспринимающего имеются зрение, слух, обоняние, вкус и другие, а также чувственное переживание, ощущение прикосновения, мыслительная деятельность (*manas-kāra*) и т.д. Этот воспринимающий существует ранее восприятия» [Prasannapada 1903–1913: 192]. К.Линдтнер называет оппонентов ватсипутриями [Encyclopedia 2002: 112]. Кратко о нюансах различия между ними с отсылками к литературе см. выше, часть первая, I, 2, а также [Андросов 2001: 231–232].

³ Фактически этим заявлением оппонент отказался от закона взаимозависимого происхождения, от буддистской идеи всеобщей относительности, взаимосцепленности. Что же это за субъект опыта познания, который может существовать без органов и способов познания? Значит, они вовсе не нужны, чтобы засвидетельствовать его присутствие.

⁴ Обнаруживается — *ajyate* (от корня *añj*), тиб. *gsal bar byed*; в автокомментарии оно поясняется словами «*mtshon par byed pa*» (*lakṣyatē, abhivyajyate*) и «*gzung bar byed*» (*grhyate*).

⁵ В китайской версии «Мадхьямака-шастры», судя по переводу М.Валлезера, и строфы данной главы и комментарий выглядят натуралистично: «Человек познаётся благодаря дхармо-частицам, дхармо-частица познаётся благодаря человеку. Что такое человек без дхармо-частиц? Что такое дхармо-частицы без человека? Дхармо-частицы — это глаз, ухо, боль, радость и т.д., а человек — это находящийся ранее... Теперь, что такое человек без глаза, уха и других дхармо-частиц? Что такое глаз, ухо и другие дхармо-частицы без человека?» [Walleser 1912: 61–62].

[Десятая глава]

Исследование огня и топлива

¹ Д.Калупахана напомнил, что пример с мужчиной и женщиной приводил Будда в первых двух суттах «Ангуттара-никаи», но как философская проблема происхождения двойственности из единого она была поставлена в «Брихадараньяка-упанишаде» (I. 4, 3–4), см. [Kalupahana 1991: 199–200; Упанишады 2000: 77].

² В оригинале *bhāvānāṁ* (тиб. *dnogs po tams*), но, как уже выше отмечалось, *бхава* — более широкий философский термин общеиндийской полемической традиции. На мой взгляд, в данном случае уместнее переводить собственно буддийским термином, а не использовать русские слова типа «существования» или «вещи». Термин «дхармы» сохранил и древний китайский перевод и ММК [Walleser 1912: 72].

[Одиннадцатая глава]

Исследование

круга рождений [существования особи]

¹ Эта сутра из китайской *Трипитаки* и *«Самьютта-никаи»* переводится и так: «*Об отсуствии низа и верха*» или «*Отсутствие начала*», см. ниже ММК, XVII, 28. Тибетское название сутры: Thog ma dang tha ma med pa'i mdo [Huntington 1986: 358].

[Двенадцатая глава]

Исследование страдания

¹ Как уже указывалось, в китайской «*Мадхьямака-шастре*» и в «*Прасаннападе*» Чандракирти здесь вставляет ещё одну строфу. Так, в первом тексте это фактически уточнение предыдущего комментария из «*Акутобхайи*»: «Если страдание создаётся неким человеком и переносится на этого человека, то каков же есть человек без страдания, тот ли, который может его переносить?» [Walleser 1912: 77]. Второй текст практически тоже уточняет предыдущую строфу:

«Если другой человек — причина страдания,
То каков же есть этот другой человек без страдания,
Тогда как он порождает [страдание]
И передаёт его тому [человеку]?» [Prasannapada 1903–1913: 231].

Поскольку все переводчики следовали Чандракирти, то у них следующая строфа уже седьмая.

² Здесь оппонент приводит взаимоисключающие суждения из Слова Просветлённого.

³ Думается, уместно будет привести концовку главы из «*Мадхьямака-шастры*»: «Хотя Закон Будды учит: „Пять групп привязанности суть страдание“, однако небуддисты говорят: „Восприятие страдания есть страдание“. Поэтому он (Нагарджуна) наставляет: „Нельзя учить, что страдание не только не возникает от четырёх видов, но также не доставляются [в сознание] внешние вещи, земля, вода, гора, дерево и т.д., как и все бесчисленные дхармо-частицы“» [Walleser 1912: 79].

[Тринадцатая глава]

Исследование высшей реальности

¹ «Вредная дхармо-частица» — сан. *moṣa-dharma*, тиб. bslu ba'i chos — такой перевод, конечно, достаточно условен, потому что буквально термин «моша» значит «грабительский», «ворованный». Тибетцы же использовали термин с несколько иной семантикой: «обманчивый», «обольщающий», «вводящий в заблуждение». Большинство переводчиков предпочли тибетскую трактовку. Очевидно, речь идёт о дхармо-частицах потока сознания, которые не способствуют успокоению, умиротворению, освобождению от череды рождений, одним словом, они

вредны для конечной цели буддийской духовной практики, что разъясняется ниже и в строфах, и в автокомментарии.

² Ср. эту цитату с «Дхаммападой» (383): «Познавая прекращение сил и влияний прежних деяний, ты постигнешь несозданное, о брахман» [Dhammapada 1977: 51]. См. также [Дхаммапада 1960: 124]. Отмечу, что Буддхапалита дополнил цитату из «Акутобхайи» ещё одним высказыванием Будды: «Истина только одна, неверно, что их две» — *ekam satyaṃ na dvayaṃ* (bden pa gcig ste gnyis pa med) [Buddhapalita 1913–1914: 192].

³ Это первое упоминание в ММК главного понятия мадхьямики — *śūnyatā*. Чандракирти здесь ссылается на малоизвестную «Анаватапта-храдана-санкрана-сутру», которая в Кангьюре называется «Анаватапта-нага-радджа-приприччха-сутра» [Prasannapada 1903–1913: 239]. В ней сказано:

*«Что рождается благодаря условиям,
то не рождено по-настоящему,
и неверно, что его возникновение
имеет самосущее (свабхава).
Что зависимо от условий,
о том говорится — пустое (шунья),
что познаётся благодаря пустотности,
то свободно от блуда ума».*

⁴ В китайской «Мадхьямака-шастре» комментарий ко второй строфе является одним из самых объёмных и в вопросно-ответной форме содержит подробное объяснение не только понятия «санскара», но и многих связанных с ним узловых моментов буддизма [Walleser 1912: 80–85].

⁵ Относительно 3-й и 4-й строф необходимо заметить, что далеко не все исследователи и переводчики читают комментарии к ММК, без которых чрезвычайно трудно понять содержание полемики. Потому они приписывают Нагарджуне возражение оппонента либо полностью [Murty 1978: 106], либо частично [Inada 1970: 92].

⁶ Как пояснил Чандракирти, юноша является юношей до тех пор, пока не старится, а старик не старится потому, что он уже старый [Prasannapada 1903–1913: 242].

⁷ Это широкое понятие буддийской философии включает в себя все положения, суждения, доктрины, теории и прочий арсенал гуманитарных наук. Ср. также с РА, I, 41–45 [Андросов 2000а: 142–144].

⁸ В «Прасанна-паде» приводится пространная выдержка из «Ратна-кута-сутры»: «То, что делает пустыми дхармо-частицы, не является пустотностью, ибо дхармо-частицы суть пусты. То, что делает дхармо-частицы беспричинными, не является беспричинностью, ибо дхармо-частицы суть беспричинны. То, что делает дхармо-частицы недейтельными, не является отсутствием деятельности, ибо дхармо-частицы суть недейтельны. Как раз для такого рассмотрения её (пустотности) Мною предложен, Кащьяпа, Срединный Путь; [он годится] для рассмотрения сущности (бхута) дхармо-частиц. Однако тех, Кащьяпа, которые, восприняв пустотность, вновь хватаются за пустотность, тех Я называю „погибшими, преждевременно погибшими“. Таково Слово Будды. И далее.

Лучше бы, Кащьяпа, они держались за доктрину личности (*пудгала*), подобной горе Сумеру. Ибо неверна их доктрина пустотности, из которой неизбежным будет вывод о небытии (*абхав*). Почему так? Ибо, Кащьяпа, пустотность — это прекращение всех созданных мнений. Того же, кто по-прежнему держится за доктрину пустотности, Я называю „не исцеленным“...» [Prasannapada 1903–1913: 248]. О двух подходах буддистов к пониманию пустотности Нагарджуна говорил ещё в *«Драгоценных строфах»* — РА, IV, 86 [Андросов 2000а: 244–245].

⁹ Одно из возможных пояснений этого сравнения, видимо, таково: занимаясь аскетическими практиками, можно иссушить свою голову так, что её не отличить от черепа, но крайности такого поведения вовсе не означают достижения духовных целей.

[Четырнадцатая глава] *Исследование соединения*

¹ Полушлока «переполнена» термином «другой, некий» (*анья*): *anyad anyat prāṭhya-anyan na-anyad anyad ṛte 'nyataḥ*. Строфы 6–7 тоже насыщены этим термином и его производными. Переводчикам непросто передавать смысл.

[Пятнадцатая глава] *Исследование бытия и небытия*

¹ В *«Прасанна-паде»* мнение оппонента школы срединников (мадхьямики) выражено более обстоятельно, как и ответ на него. «Самосущее имеется у существований (*bhāva*, т.е. у существующих *дхармо*-частиц), поскольку очевидно, что оно производит некоторое следствие совместно с причинами и условиями. Неверно, что его здесь нет, ибо оно служит [основанием] при производстве следствия причинами и условиями, которое в противном случае походило бы на лотос в небе. Некоторые полагают, что семя, неведение (*авидья*) и прочее суть причины и условия, а росток, сила и влияние прежних деяний (*санскара*) и прочее суть следствие, именно поэтому у существования [*дхармо*-частицы] есть самосущее.

На это [мы, мадхьямики], отвечаем. Если допустить, что у существующих сил и влияний прежних деяний, ростка и прочего имеется самосущее, то [возникает вопрос], какова же цель производить причинами и условиями эти уже существующие [силы и вещи]? Коль скоро сила и влияние прежних деяний, росток и прочее являются действительно сущими (*бхута*), то нет необходимости делать допущение о неведении, семени и прочем для производства первых. Таким образом, для производства чего-нибудь не требуется ничего другого, если у него имеется самосущее» [Prasannapada 1903–1913: 259].

² *«Мадхьямака-шастра»*: «Если *дхармо*-частицы имеют самосущее, то они не возникают из условий» [Walleser 1912: 94].

³ В китайской версии *«Мадхьямака-шастры»* пояснения не ограничиваются пересказом: «Как золото, смешанное с медью, не является настоящим, так и само-

сущему, когда оно есть, не нужны условия. Если оно происходит из условий, то оно не настоящее самосущее» [там же].

Чандракирти дал обширный комментарий к этой строфе, в котором отразились пять веков философских споров, прошедших после зачина Нагарджуны [Prasannapada 1903–1913: 260–265]. Приведу только начало этого весьма важного толкования для понимания сути полемики: «Термины „произведённое“ (производное) и „самосущее“ несоединимы по смыслу в силу взаимной противоречивости. Ибо „самосущее“ обозначает в данном случае собственную сущность. Категория (*па-дартха*) же „произведённое“ в общении (*лока*) никогда не применяется как „самосущее“» [там же: 260].

⁴ Чандракирти: «Ибо здесь, в миру общения, самосущее таково, что нечто называется „иным“ на основании сопоставимости с отличным от него самосущим. Так, если самосущее огня — жар, то „иносущее“ сопоставимо с водой, самосущее коей — быть жидким. Когда же нет самосущего для того, кто предаётся раздумьям, будучи на Пути к Освобождению, тогда зачем ему иное? Ведь совершенно очевидно, что нет ни иносущего, ни самосущего» [там же: 266].

⁵ Чандракирти передаёт мнение оппонента мадхьямики: «Поскольку нет ни самосущего, ни иносущего, постольку должно быть сущее, которое не отрицается. И это сущее будет либо самосущим, либо иносущим. Следовательно, имеются и самосущее, и иносущее» [там же].

⁶ Чандракирти: «Ибо то, что считается сущим, будет либо самосущим, либо иносущим. Но этих двух, как сказано выше, нет. Из-за отсутствия этих двух следует, что нет и сущего» [там же].

⁷ Чандракирти передаёт мнение оппонента мадхьямики: «Если же наличие сущего отрицается, значит, есть не-сущее, ибо нет его отрицания. Поэтому сущее всё-таки будет, ибо есть противоположное истинносущему (*сад-бхава*) — не-сущее».

[На это Нагарджуна не согласился бы:] «Сущее было бы, если было бы не-сущее, но это ведь не так» [там же].

⁸ Чандракирти: «Ибо здесь если было бы нечто несуществующее под названием „сущее“, то в силу сущего чего-то другого было бы и не-сущее. Ибо здесь, в миру общения, горшок и прочее считаются несуществующими, если они выбыли из обращения (разбиты, потеряны) и перешли в другое состояние. Когда даже эти — горшок и прочие — не установлены в качестве сущего из-за зависимости от формы (вещи), тогда разве может быть у отсутствующих самосущих (дхармо-частиц) какая-либо инаковость (*аньятхатва*, изменённость)? Поэтому нет не-сущего. Таким образом, самосущее, иносущее и не-сущее нигде и никак не обоснованы. Они суть превратное (*випарита*) восприятие умов, помрачённых неведением (*авидья*)» [там же: 267].

⁹ В виду понятийной нагрузки нижеследующих терминов приводятся их оригиналы и санскритские транслитерации. Здесь «в́идение» — *даршана*, тиб. *mithong ba*, «высшая реальность» — это *тамтва*, тиб. *de kho*, «освобождение» — это *мокша* или *вимокша*, тиб. *thar pa*.

¹⁰ Употребление термина «существующие дхармо-частицы» объясняется, во-первых, тем, что в оригинале — тиб. *ngos po rnam*, означающее *бхава* во множе-

ственном числе, а это практически однозначно «дхармам» у Нагарджуны. Кроме того, по-русски у «сущего» (существительное) нет множественного числа. Во-вторых, в китайской версии и строф и комментария речь идёт именно о бытии и небытии *дхармо*-частиц [Walleser 1912: 94–98; Huntington 1986: 85].

¹¹ Чандракрти: «Те обманываются, кто превратно истолковывает Слово Истинносущего (*Татхагата*). Они прикрываются [понятием] „самосущее существующих дхармо-частиц“, утверждая, что самосущее земли — твёрдость, чувственного переживания (*ведана*) — восприятие объекта, сознания (*виджняна*) — усвоение (*пративиджняпти*) объекта. Они прикрываются [понятием] „иносущее“ [существующих дхармо-частиц], утверждая, что это другое сознание, другая форма, другое чувственное переживание. Они прикрываются [понятием] „настоящее состояние“ [существующих дхармо-частиц], утверждая, что в силу природы сущего таковы сознание и прочее, а несуществующие [дхармо-частицы] сознания и прочего — это „прошлое состояние“. Они не раскрывают высшую реальность высочайшего и глубочайшего взаимозависимого происхождения. Поскольку реальность самосущего, иносущего и прочих противоречит ранее высказанному обоснованию, постольку неверно, что Истинносущие применяли категорию самосущего, противоречащую обоснованию. Ибо Они самостоятельно, не превратно, со всеми без остатка значениями и просветлённо взирали на высшую реальность.

Следовательно, говорят мудрецы, Слово Благодатных и Просветлённых является достоверным знанием (*прамана*), потому что Оно обоснованно и непротиворечиво, потому что Оно исходит от Тех, которые обрели сей Дар (*āpta*), устранив все без остатка пороки (*доша*), потому что высшая реальность отовсюду к Ним „приходит“ и „уходит“ и потому что благодаря опоре на Святое наследие (*агаматва*) Слова Самостоятельно Просветлённого мирской человек трудится на Пути, благоприятном для освобождения, и обретает состояние, приближающее его к прекращению череды рождений (*нирвана*). Значит, другие учения, которые не обоснованы столь же убедительно, не достигают уровня достоверного знания и лишь кажутся опирающимися на наследие. Поскольку из-за противоречивости обоснования эти видения самосущего, иносущего, сущего и не-сущего не являются истинами высшей реальности, постольку для стремящихся к Освобождению... (продолжение мысли в следующей строфе. — В.А.)» [Prasannapada 1903–1913: 267–269].

Относительно употребления здесь термина «нирвана» стоит напомнить его «определение» Нагарджуной (РА, I, 42, см. [Андросов 2000а: 142–143]):

Неверно, что нирвана есть небытие (абхава).

Но разве [можно представить] её бытие?

Прекращение раздумий (парамарица-кшайя) о бытии и небытии

Называется нирваной.

¹² Под «Наставлением Катьяяны» (*kātyāyana-avavāda*) имеется в виду палийская *Kaccāyana-gotta-sutta* из «Самьютта-никаи» (II, 17) и её санскритский аналог *Kātyāyana-avavāda-sūtra*, сохранившийся в «Самьютта-агаме» китайского канона. Новейший дословный перевод и философско-терминологический анализ

палийской сутты см. [Kalupahana 1991: 10–16]. Фрагмент санскритской версии приводится в «*Прасанна-паде*» Чандракирти, перевод которой см. ниже и которую трудно сравнивать с палийской, потому что общее в них только признание двойственности: «Нечто есть» и «Ничего нет». Палийская сутта не обсуждает проблему с точки зрения возможности освобождения от круговорота рождений. Поэтому совершенно непонятно, как на основании единственной ссылки Д.Калупахана может считать весь огромный трактат ММК в качестве “a grand commentary on the *Kaccāyana-gotta-sutta*” [там же: 81, 232]. Станным это кажется не только мне, см. [Garfield 1995: 223]. Второй пример приведённого Чандракирти Слова Просветлённого из махаянского собрания «*Ратна-кута*» только отчасти подтверждает палийскую сутту.

¹³ Чандракирти: «В сутре „Наставлений благородному Катьяяне“ Благодатным сказано: „О Катьяяна, поскольку любой мирянин (*лока*) раздираем сомнением относительно того, что есть (*астита*) и чего нет (*настита*), постольку ему не достигнуть освобождения. Он не освободится от мук рождения, старения, болезни, смерти, печали, недовольства, страдания, расстройств, обмана. Он не освободится от уз последствий поступков череды рождений (*сансара*), обуславливающих [жизнь] в пяти видах живых существ (*панча-гати*). Он не освободится от горя (*духкха*), причинённого смертью матери. Он не освободится от горя, причинённого смертью отца, и т.д.“. Эту сутру можно изучить по всем буддийским собраниям (*никая*, однако палийский текст содержательно весьма отличается от санскритского. — В.А.). Поэтому на основании данного священного текста, а также приведённых выше доводов мудрый не должен придерживаться воззрений (*даршана*) о самосущем, иносущем, сущем и не-сущем, как противоречащих Слову Истинно-сущего (Татхагата). Ибо Благодатным они отвергнуты...»

[В „*Ратна-куте*“ (*Собрании Драгоценностей*) говорится:] „О Кашьяпа, если нечто есть, то это одна крайность, если же ничего нет, то это ещё одна крайность. Поскольку середина пролегает между этими двумя крайностями, постольку [она постигается], когда отсутствуют цвет и форма (*рупы*), любое догматическое воззрение, противостояние чему бы то ни было, призрачная видимость, земная опора, понятийное познание. О Кашьяпа, это состояние называется Срединным Путём (*мадхьяма-праטיפад*), дарующим способность взирать на сущее (*бхута*)“.

[В „*Самадхи-раджа-сутре*“ (*Сутре „Царя сосредоточения“*) говорится:]

„Нечто есть“ и „ничего нет“ — таковы обе крайности.

„Чистое“ и „нечистое“ — таковы обе крайности.

Поэтому мудрец (*пандита*), избегая двух крайностей,

Всё-таки не занимает места, которое посередине.

„Нечто есть“ и „ничего нет“ — таковы [положения] спора.

„Чистое“ и „нечистое“ — это [положения] спора.

Участвуя в споре, нельзя устранить страдание.

Неучастием в споре можно искоренить страдание»

[Prasannapada 1903–1913: 269–270; Samadhiraja 1961: 48].

¹⁴ Чандракирти: «Если бы у таких существующих огня и прочего была бы собственная природа, которая и есть самосущее, тогда бы в силу существующей [не-

изменно] собственной природы нельзя установить никакого изменения (*аньят-хатва*)» [Prasannapada 1903–1913: 271].

¹⁵ В своём пространном комментарии к данной строфе [там же: 273–279] Чандракирти ссылается на различные сутры, приводит цитаты из «*Самадхи-раджа-сутры*», а также из «*Ратна-авали*» (Драгоценных строф, РА, I, 61–62) самого Нагарджуны:

*«Спроси мирян и ученых из санкхьи,
Вайшешиков, а также джайнов, [буддистов] —
Сторонников идеи личности и групп (скандх), — учат ли они
Преодолению двойственности существования и несуществования.
Только наше Законоучение преодолело
[Двойственность] несуществования и существования.
Оно глубоко практично и является
Учением о бессмертии, провозглашенным буддами».*

Проблема двойственности бытия и небытия обсуждается в этом трактате гораздо подробнее, чем в ММК, перевод и истолкование см. [Андросов 2000а: 149–157]. Именно эти строфы неоднократно цитируются Чандракирти. В заключение комментатор отметил: «Сказать: „Это существует“ — значит сказать, что существование (*бхава*) есть благодаря бытию (*сант*). И неправильно заявлять: „Благодаря бытию самосущее имеется у всех существований“. [В этом смысле] „Все дхармо-частицы не существуют, они пусты (*шунья*), все дхармо-частицы лишены самосущего (*нихсвабхава*) по причине их взаимозависимости (*йога*)“ — так гласят тексты Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамита*). У самосущего существования нет логической достоверности» [Prasannapada 1903–1913: 278].

[Шестнадцатая глава]

Исследование пленения и освобождения

¹ Следует пояснить, что понятие «живая особь», разумеется, употребляется не в биологическом, а в буддийском, «сансарно-кармическом» смысле, как нечто (но не душа, не Атман, не Я), сохраняющее особенность (печать) собственных прежних деяний и живого омрачённого сознания в бесконечной череде рождений — странствий по местам обитания пяти-шести видов существ. Это — твари ада, животные, ненасытные духи (*према*), люди и боги, к которым некоторые тексты добавляют демонов, или полубогов (*асуров*). См. ДС, LVII [Андросов 1999: 372–373; 2000а: 527–528].

Даже в произведениях ранней мадхьямики, приписываемых Нагарджуне, называются матрицы (списки терминов) из шести и пяти (без демонов-асуров) видов странствия. Э.Ламотт выяснил, что «пятеркой» кодировали это учение тхеравадины, сарвастивадины и абхидхармисты школы Щарипутры, тогда как «шестёрка» — это код, свойственный таким школам, как *андхака*, *уттаранатхака*, *махасангхика*, *ватсипутрия*, и некоторым другим [Lamotte 1958: 697], см. также [Dietz 1983: 68]. В Нагарджуновых трактатах матрица «шесть видов странствия» упоминается в (1) «*Двадцати строфах о Махаяне*» («*Махаяна-*

вишичка», 13, см. мой перевод с санскрита [Андросов 1995б: 152; 2000а: 396] по изданию [Tucci 1956: 202]; по изданию же китайского и тибетских текстов, а также по восстановленному санскритскому — это строфа 6 [Bhattacharya 1931: 11, 13, 16, 18, 22, 30–31]). «Шесть видов» также упоминаются в концовке (2) комментария Майтреянатхи на труд «Учение о странствии по существованию» («Бхава-санкранти-шастра»), тоже приписываемого Нагарджуне, см. ниже, Приложение II, а также [Андросов 1990: 92–93, 122–123]. Подробно эта матрица раскрыта в (3) «Дружественном послании» (СЛ, 77–103). Тибетский текст и один из многочисленных английских переводов см. [Suhrlillekha 1978] или русские переводы с тибетского Б.Загуменнова [Нагарджуна 1995] и мой [Андросов 2000а: 97–103]. Кроме того, эта «шестёрка» детально раскрыта в (4) «Толковании на великое Совершенство Мудрости», см. в пер. с кит. яз. [Lamotte 1949. Т. II: 951–968].

Матрица «пять видов странствия» названа в «Драгоценных строфах» (РА, I, 23 — сан., тиб. и кит. тексты см. [Nahn 1982], рус. пер. [Андросов 2000а: 136]). Трудно сказать, мог ли один автор пользоваться разными матрицами. Эти матрицы кодировали нижние уровни буддийской вселенной, и поэтому менять матрику — значит менять структуру не только сферы страстей (*кама-дхату*), но и сферы цветов и форм (*рупа-дхату*), см. ДС, СХХVII–СХХVIII. По-видимому, перемены должны были произойти в культовых и медитативных техниках автора. Я думаю, что наличие двух видов матриц одного учения в трактатах безусловно нагарджунистских (из них СЛ и РА и ММК во все времена и всеми учёными приписывались только Нагарджуне) свидетельствует, что нагарджунисты получали образование и трудились в монастырях Малой колесницы, школы которых спорили о составе матрики. Адресаты (прежде всего СЛ, РА и ММК), а также предполагаемые слушатели других названных трактатов были знакомы с разными буддийскими космологическими системами.

² Упадана является девятым звеном цепи взаимозависимого происхождения, обозначающим, что настоящая жизнь индивида движима четырьмя видами стремления к целям: желаниями, воззрениями, правилами поведения и созиданием личности, или собственного Я (*ахан-кара*), см. ДС, XLII [Андросов 2000а: 513–514].

³ «Без существования» (*вибхава*) — это выражение помогает понять как ниже-следующий комментарий, так и особенно китайский вариант комментария, в котором употреблено не философское, а буквальное значение: «без тела». «Когда живые особи вращают круг бытия, то они вращают либо обладая телом, либо без тела. Оба предположения неправильны. Почему? Когда они вращают, обладая телом, то они из одного тела переходят в другое тело; точно так же они вращают и будучи без тела. Но когда они прежде обладали телом, то они ведь не сразу из одного тела переходили в другое тело. [Имеется состояние], когда прежнего тела уже нет, а нового ещё нет. Если это не так, то чем же является сансара и круг бытия?» [Wallerse 1912: 100]. Следовательно, Нагарджуна поднимает проблему промежуточного состояния.

⁴ «Промежуточное состояние» (*antarāla*, тиб. *bar skabs*) — это состояние между двумя очередными воплощениями особи (например, из животного в человека), называемое также *antarā-bhava*, тиб. *bar do'i srid pa*, или просто *бардо*.

⁵ Здесь можно усмотреть намёк на одну из главных идей Великой колесницы, провозглашённых в сутрах «Совершенствования Мудрости» (*Праджня-парамита*), что Просветления и соответственно освобождения, *нирваны* не достичь тому, кто опирается на такие понятия, как «независимая самость», «существо», «живая душа», «отдельная личность», или особь (*пудгала*), см. «Алмазная сутра» (*ВЧ*, 3, 6, 9 и др.) [Андросов 2000а: 616–622].

⁶ «Природа» — *dharmīn* (тиб. *chos can*) — редкий для письменного наследия Нагарджуны термин, под которым некоторые его оппоненты из школ Малой колесницы понимали носителя (субстрат) качеств *дхармо*-частиц потока сознания, составляющих отдельные кармические силы и влияния, см. ДС, XXIX–XXI [Андросов 2000а: 494–502; Васубандху 1990: 58–59, 162–163; 1998: 374–392, 455–471; Щербатской 1988: 192–196; Розенберг 1991: 154–159].

⁷ О мадхьямиковской полемической процедуре «сведения к нелепости» см. выше ММК, VII, 1–3, 14; X, 12–14, XI, 3. Смысл высказывания состоит в следующем. Поскольку в буддийском учении о цепи взаимозависимого происхождения есть только звено *упадана*, или «достижение целей», постольку, определяя его как «пленение» (*бандхана*), мы вступаем на путь, ведущий к регрессу в бесконечность. Нелепо давать *упадане* вторичные, третичные и т.д. определения, число коих может быть сколь угодно большое. Кроме того, достигший целей, или осуществивший желания четырёх видов (см. выше, строфа 3), утоливший жажду (что само по себе проблематично), становился бы свободным или освобождённым по определению, и потому ему нет нужды во вторичном достижении целей.

⁸ Д.Калупахана полностью прав, называя высказанную мысль «фундаментальной идеей» ранних буддийских текстов, таких, как «*Rathavinīta-sutta*», «*Ariyapariyesana-sutta*» из «*Маджджхима-никаи*» (I, 145–151, 171) и др., а также праджня-парамитской литературы [Kalupahana 1991: 240], см. также выше ссылки на «Алмазную сутру», коммент. к строфе 4.

[Семнадцатая глава]

Исследование деяния и [его] плода

¹ Согласно китайскому автокомментарию, это две кармы, которые подробно излагаются в трудах по Абхидхарме [Walleser 1912: 103]. «То, что осознаётся [соединяемым], — *cetayitvā*. Д.Калупахана указал на цитату из палийского канона (*Ангуттара-никая*, 3, 415), в которой приводится положение данной и следующей строф: *cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā ca*. По его мнению, здесь «Будда определил карму как осознанное усилие („volition“) и заявил, что карма, будь то телесная, вербальная или ментальная, признаётся кармой, если она есть то, что осознаётся как волевое усилие („volitional“). Упор на волю делается намеренно, чтобы устранить ложную веру, согласно которой личность в ответе за каждое и любое деяние, которое она совершает. Этот взгляд отстаивали джайнские мыслители добуддийской Индии» [Kalupahana 1991: 244; 1975: 125–126]. В буддизме только осознанные и намеренные действия индивида в мыслях, речах и физических поступках создают необходимые и дейст-

венные в будущем (в данной и следующих жизнях) кармические последствия. Все же произвольные и непреднамеренные деяния к таковым не относятся. Подробно учение о карме см. [Васубандху 2000]. Что же касается перевода ключевых терминов, то я не нашёл ни одного специалиста, который бы согласился с вариантом предшественников. Недостаток версии отечественных буддологов («Ментальный импульс, [побуждение] и то, что оно порождает» [там же: 43]) состоит, по моему, как раз в том, что при таком переводе не передаётся своеобразие буддийского подхода к понятию кармы. «Ментальный импульс» как таковой может быть и произвольным. Таковыми же являются и большинство наших побуждений, чаще всего ничего не порождающих.

² Неявные деяния обозначаются санскритским техническим термином *avijñapti* (тиб. *gnam rig byed min pa*). Согласно тибетским комментаторам, «постоянные неявные деяния» свидетельствуют о монашеских обетах и других сознательных намерениях. Зачастую такие обеты даются тайно или наедине с самим собой, а потому остаются неизвестными для окружающих. Но в сознании адепта эти намерения и обеты действуют постоянно [Garfield 1995: 233]. См. также [Васубандху 2000: 44–45, 61–65, 210–212, 224–226].

³ «Арифметика здесь не совсем ясна. Цонкапа понимает так: 1) — хорошая и плохая речь, 2) — хорошее и плохое физическое действие, 3) — необузданные и контролируемые действия, 4) — добродетельные поступки, 5) — недобродетельные поступки, 6) — намерение сделать доброе дело, 7) — намерение сделать дурное дело. Такой принцип деления нельзя признать очевидным. Разряды перекрывают друг друга» [Garfield 1995: 233].

⁴ Д.Калупахана полагает, что данное возражение (строфы 7–11) свойственно доктрине кармы саутрантиков [Kalupahana 1991: 246–248].

⁵ Данная строфа идентична семантически и синтаксически предыдущей, восьмой строфе, но термин *биджа* (*семя*) в первой четверти (*пада*) заменён *читта*, а в третьей — *карма*.

⁶ Именно этими же терминами (*śuklāḥ karma-pathā daśa*) данное понятие передается в РА, I, 9, где перед тем раскрываются все пункты настоящего числового списка — буддийской традиционной матрицы:

*«Избегай причинять вред [телу другого существа], воровать,
Прелюбодействовать с чужой женой,
Воздерживайся в своей речи от лжи,
Злойной клеветы, оскорблений, пустословия,
Искореняй алчность, ненависть,
Лжемнения о несуществовании [других миров] —
Вот десять чистых добродетелей.
Им противоположные суть нечистые»* [Андросов 2000а: 129–130].

В «Драгоценных строфах» (РА, I, 10–24) «чистые добродетели» разъясняются [там же: 130–136], а противоположные им «десять зловерных деяний» приводятся в ДС, LVI [там же: 527].

Как раз последний список терминов использован М.Валлезером в санскритских реконструкциях комментария «Мадхьямака-шастры» [Walleser 1912: 106].

⁷ Под «пятью качествами сферы желаний» (*kāma-guṇāḥ rāyca*) имеются в виду правильные, согласно буддизму, восприятия пятью органами чувств.

⁸ По существу, строфа 13 содержит возражение второго оппонента Нагарджуны третьему. Воззрения второго продолжают излагаться в строфах 13–19. Это отчётливо показано Д.Валлезером в переводе китайской версии «Мадхьямакашастры» [Walleser 1912: 107–108]. Д.Калупахана не разобрался в хитросплетениях спора, полагая, что со строфы 12 началась содержательная критика мадхьямиков [Kalupahana 1991: 248–249]. В своём комментарии к строфе 17 он даже признался, что для него подобный текст — сюрприз, ибо «Нагарджуна не мог высказать такое суждение» [там же: 252].

⁹ Это понятие абхидхармической теории кармы, которое ниже будет широко использоваться, здесь приведено только в комментарии, — *avipranāśa*, тиб. *chud mi za ba*. Так названа особая дхармо-частица (М.Валлезер перевёл термин, как «ein unverlierbarer Dharma» [Walleser 1912: 107]) потока сознания, сохраняющая информацию о деянии. Это понятие обсуждалось в трактате «Карма-сиддхипракарана», приписываемом Васубандху (V в.). Одну и ту же строфу из данного трактата дважды процитировал Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 324, 390]:

«Деяния не исчезают даже спустя

Сотни миллионов вселенских периодов (кальпа).

Достигнув соответствия [гармонии условий и причин] и в должное время,

Они приносят плоды живущим людям».

По мнению Д.Калупаханы, «в настоящей главе Нагарджуна просто объясняет» первое положение цитаты, что «деяния не исчезают», а второе положение он анализирует в двух следующих главах [Kalupahana 1991: 250]. Сам термин он переводит (как и Ф.Стренг) “the imperishable”. Согласно К.Инаде, идея состоит в том, что «неразрушимо длящееся деяние (*авипранаца*) придаёт смысл целостности и переходам в каждодневных поступках человека» [Inada 1970: 104].

¹⁰ *kāma-rūpa-arūpa-anāsrava-dhātu*, тиб. 'dod pa dang gzugs dang gzugs med par gtogs pa dang zag pa med pa'i kham. См. также ДС, СХХVII–СХХIX [Андросов 2000а: 590–592]. В данном случае термин *дхату* синонимичен *авачаре*, в отличие от ДС, XXV, LVIII, где *дхату* — «основы сознания» и «первостихии». Но как известно, буддийская космология, или пространство миров йогического созерцания, состоит из трёх сфер [Говинда 1993: 81–88, 99–108; McGovern 1979: 60–69; Kloetzli 1983: 29–39; Васубандху 1994: 68–77; 1998: 538–551]. Четвёртый же термин *анасрава* обозначает особые «необусловленные» (*асанскрита* — ДС, XXXII) и некоторые «волнующиеся» (*сасрава*) дхармо-частицы потока сознания, которые содействуют религиозному Пути к Просветлению [Васубандху 1990: 46–49, 76–77; Розенберг 1991: 122, 180, 191]. *Анасрава* включён здесь в этот список понятий (*матрику*), на мой взгляд, потому, чтобы показать неизменность действия закона кармы и для лиц Просветлённых: их Просветление стало следствием осуществления буддийского правильного Пути. В комментарии Чандракирти «четыре *дхату*» разъясняются более точно, как «три космологические сферы» (*кама-рупа-арупья-авачара*) и *анасрава*, т.е. состояние ничем не волнуемого, безмятежного просветлённого сознания [Prasannapada 1903–1913: 318].

¹¹ По-видимому, в данном случае допустимо говорить даже об отказе от жизни, чтобы подчеркнуть — но и в этом случае плод деяния всё равно скажется в следующих рожденьях.

¹² Хотя в тексте строфы стоит только *bhāvanā*, а не *bhāvanā-mayī-prajñā*, я думаю, здесь уместно предположить сокращение словосочетания, учитывая правила стихосложения. Для Нагарджуны было знаменательно именно словосочетание в качестве указания на отдел учения о трёх видах Мудрости: см. выше, Часть первая, II, 2 и СЛ, 52–53, РА, III, 66–100 (иносказательно), ДС, СIII [Андросов 2000а: 88, 212–220, 580–582], см. также [Андросов 1990: 58–61; 2001: 46, 245–248]. В то же время должно признать, что достоверным будет и не расширительное понимание самого термина. Но в переводе всё равно придётся употребить либо «искусством созерцания», либо «совершенствованием медитации» (ср. ЧС, I, 26 [Андросов 2000а: 419]).

¹³ «Рассмотрение» — так здесь переводится *darśana*, тиб. *mtshong ba*. В данном контексте термин можно понять как философствование, теоретизирование в отношении истины страдания и остальных Благородных истин, чем занимаются отрёкшиеся от мирской жизни буддийские монахи. Это считается благом деянием, способствующим накоплению добродетели (*пунья-самбхара*) для кармы будущего хорошего рождения. Мысль комментария можно понять так, что отказ от таких занятий не приостановит приток кармы.

¹⁴ «Путь созерцания» — здесь это *бхавана-марга*, тиб. *bsgom pa'i lam*, и, думается, термин *марга* оказался в этом словосочетании после позднейшей редакторской или переводческой правки на тибетском языке, поскольку в трактатах Нагарджуны он не встречается, а принадлежит более поздней йогачаровской традиции Великой колесницы. В ней было создано учение о «пяти Путиях», один из которых — *бхавана-марга*, см. [Obermiller 1932: 15–45; Андросов 2001: 319–320].

¹⁵ «Принадлежность [нетеряемого следствия деяний] к совокупности [всех кармических плодов]» — перевод условен, мне не удалось распознать значение и смысл словосочетания в данном контексте ни в тибетском варианте (*ris mthun pa*, в других изданиях Тенгьюра первое слово — *rigs*), ни в санскритских реконструкциях. Согласно М.Валлезеру, это «*der Gemeinschaft angehörig (nikāya-sabhāga)*», причём *сabhāga* позаимствована из нижеследующей строфы, где им же термин переводится иначе [Walleser 1911: 95], согласно Р.Пандейе, это “*nikāya-anurūpa*” [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 32].

¹⁶ См. выше примеч. 10.

¹⁷ «В этой жизни» — тиб. *tshe 'di la*, сан. *asmīn janmani*. Р.Пандейя опустил это выражение в своей санскритской реконструкции тибетского текста «*Акутобхайи*» [там же: 33].

¹⁸ См. выше примеч. 6 к строфе 14.

¹⁹ «Вид странствия» — см. примеч. 1 к гл. XVI и ДС LVII.

²⁰ «Знак-отметина» — *lakṣaṇa*, тиб. *mtshan* — речь идёт о буддийской доктрине великих существ, отличающихся 32 знаками-отметинами, которые постепенно появляются на теле человека, совершающего определённые великие благодеяния по буддийской шкале ценностей. Списки этих знаков-отметин подробно рассмат-

ривались как палийскими, так и санскритскими текстами, в том числе самим Нагарджуной в РА, II, 76–99, ДС, LXXXIII. Эта доктрина сыграла огромную роль и в становлении буддийских практик созерцания образа Будды, и в становлении иконографического канона Будды. Тексты, переводы и исследования см. [Андросов 1999: 393–399; 2000а: 187–194, 552–558; 2001: 351–363].

²¹ Санскритский текст обеих цитат приводится в комментарии Чандракирти, но название сутры он не дал [Prasannapada 1903–1913: 328]. Это сделал М.Валлезер [Walleser 1911: 100], который в своём переводе с китайского указал, что эта сутра «*Об отсутствии низа и верха*» (см. выше ММК, XI, первое возражение) или «*Об отсутствии начала*» (Nicht-Anfang-sutra) входит в «*Самьютта-никаю*» Китайской *Трипитаки* [Walleser 1912: 111]. В «*Мадхьямака-шастре*» дан законченный фрагмент сутры: «Живые существа, окутанные неведением и закованные [цепями] жажды, приходят и уходят в безначальной сансаре, они получают различные страдания и радости. Эти получающие существа не являются теми же самими, что и совершавшие предыдущие деяния, но они и не отличные от тех. Если бы это существо являлось тем же самым, то как быть с человеком, совершившим злодеяние и получившим (в качестве плода в следующем рождении) образ крупной домашней рогатой скотины? Но человек не есть скотина, а скотина не есть человек. Если бы это существо являлось отличающимся, то тогда бы возмездие настигало без учёта кармы, а это означало бы её уничтожение (*уччхеда*) и прекращение (*ниродха*). Поэтому существо, получающее плод, не есть предыдущий деятель, но и не есть отличающийся от него» [там же]. Тибетское название сутры: Thog ma dang tha ma med pa'i mdo [Huntington 1986: 423].

²² Точно такой же пример, хотя и не дословный, Нагарджуна привёл в «*Семидесяти строфах о пустотности*» (ШС, 40), а также содержательно похожий — в трактате «*Рассмотрение разногласий*» (ВВ, 23), см. [Андросов 2000а: 305, 365].

²³ Ср. выше со списком иллюзорных уподоблений ММК, IV, 9; VII, 34; XI, 8, а также ниже XXIII, 8. О тесной связи в творчестве Нагарджуны учения о пустотности и учения об иллюзорности (*майя-вада*), а также такого рода уподоблениях см. [Андросов 1989: 25–40; 2000а: 148–150, 169–170, 305–309, 332–336, 380–382, 386, 396, 413–419, 426–427, 431–439, 444–446 и др.].

[Восемнадцатая глава]

Исследование самости и дхармо-частиц

¹ В китайском варианте комментария возражение более акцентировано: «Если дхармо-частицы совершенно и полностью пусты, лишены и происхождения, и уничтожения, а также то, что именно это является признаком высшей реальности, тогда как же такое может быть постигнуто?» [Huntington 1986: 92–93; Walleser 1912: 114].

² Чандракирти, пространно комментируя эту строфу [Prasannapada 1903–1913: 340–345], привёл многочисленные цитаты, в том числе из последующих глав ММК (например, XXVII, 6 и 12), а также из «*Драгоценных строф*» (РА, I, 31–34), в моём русском переводе см. [Андросов 2000а: 139].

³ Чандракирти здесь [Prasannapada 1903–1913: 346–347] снова процитировал тексты из «Драгоценных строф» (РА, I, 29–30 и 52–54), в моём русском переводе см. [Андросов 2000а: 138, 148].

⁴ Эта матрица (список понятий) — «четвёрка желаний (привязанностей) обладать (обладание — *упадана*)» — раскрыта Чандракирти: *kāma-dṛṣṭi-sīla-vrata-ūtmavāda*, или 1) чувственное желание, 2) желание иметь воззрение (догму, доктрину, теорию), 3) желание следовать нравственной дисциплине и ритуально-обрядовой практике (обетам), 4) желание верить в вечную самость [Prasannapada 1903–1913: 349]. См. также ниже строфу, комментарии и примечания к ММК, XXII, 9.

⁵ «Прижизненное прекращение череды рождений — *нирвана*» — *sopadhi-śeṣaṃ nirvāṇam*, тиб. phung po'i lhag ma dang bcas pa'i mya ngan las 'das pa — известная ещё с домахаянских времён «*нирвана* с остатком», т.е. высшее духовное состояние, наступающее при жизни с обретением Просветления.

Я полностью солидарен с английским ученым Р.Гомбриджем в том, что западные писатели дают неправильное определение нирваны (*пали* — *ниббана*), как «затухание» личности или души. Это *ложь*, а для буддизма даже ересь. «Тексты ясно говорят: каждый должен погасить (в себе) пожар алчности, ненависти и невежества» [Gombrich 1988: 63]. Этого достаточно для достижения нирваны уже при жизни. «Ниббана не есть некая вещь, а лишь переживание бытия без алчности, ненависти и невежества. В поэмах просветлённых монахов и монахинь ниббана описывается как блаженство умиротворения и покоя» [там же: 64].

⁶ «Нирвана как абсолютное прекращение» — *nirupadhi-śeṣaṃ nirvāṇam*, тиб. phung po'i lhag ma med pa'i mya ngan las 'das pa — «нирвана без остатка», наступающая после земной последней жизни Просветлённого (просветлённых, будд), просветлённых одиночек (*пратьека-будд*) и Достойных нирваны (*архатов*).

⁷ В комментарии к этой строфе объясняется особый пропедевтический подход Просветлённого и Его последователей к воздействию на умы «заблуждающихся» мыслителей, философов-догматиков и других образованных людей. Первых из них можно назвать «самыми трудными», и это те, которые за пеленой условных значений, обыденных фактов и прочих понятийно-знаковых данностей не видят ни подлинной реальности, ни духовных ценностей. Для таких философов даже познание о вечной душе было бы уже нравственно плодотворным, и ради этого Будды и настоящие учителя наставляли их опровергать идею отсутствия Атмана, хотя она и является антибуддийской. Чандракирти подробно остановился на характеристиках взглядов таких мыслителей [Prasannapada 1903–1913: 356–357]. По его мнению, тех, кто уверен в несуществовании как этого, так и иного мира, кто утверждает, что реальность — это комбинации четырёх материальных первостихий (земля, вода, огонь и воздух), кто отрицает начало и конец жизни, Атман, будущее рождение и т.д., тех в просветительских целях наставляли Благодатные и Просветлённые тому, что есть некая «вечная душа» (Атман). Всё творчество Нагарджуны было развитием раннебуддийских методов обучения, во главе угла которых находилась не некая абстрактная «правда» или «истина», а конкретная практическая ситуация — помочь заблудшему (мой учитель — Октябрина Фёдоровна Волкова — любила называть буддизм «ситуативным учением»). Поскольку Просветлённые обладали способностью видеть состояние умов других существ,

они наверняка знали, как извлечь «бревно из чужого глаза». Кроме того, будучи абсолютно не привязанными даже к догматам буддизма, «полюзы ради» они могли учить и антибуддийским воззрениям. Буддийские подходы к изложению «практического знания» (а любое другое находится как бы вне сферы интересов духовных учителей) — ситуативные не только «по горизонтали», т.е. в зависимости от способностей конкретной мирской аудитории, но и «по вертикали», т.е. в зависимости от духовного уровня приверженцев, последователей и адептов Закона. Об этом Нагарджуна ясно высказался в РА, IV, 94–97, и неслучайно эти строфы процитировал здесь Чандракирти [там же: 359–360], см. в моём переводе [Андросов 2000а: 248–250]. Это умение воздействовать словом, мыслью и жестом (или поступком) на умы различной степени готовности и восприимчивости послужило, по-видимому, отправной точкой в создании в Махаяне периода нагарджунизма учения о совершенствовании искусного способа, подхода, метода, мастерства (*упайя-парамита*). Позднее и особенно в Ваджраяне оно стало одним из главных.

⁸ Речь идёт о буддийском учении тройственной мудрости: *шравана-манана-бхавана*, тиб. *nyan pa dang sems pa dang bsgon pa*. См. о нём выше, Часть первая, II, 2 и ММК, XVII, 15 (примеч. 12), а также ДС, СХ [Андросов 1990: 58–60; 2000а: 580–582; 2000б: 128–130; 2001: 46, 245–248].

⁹ «Принимать во внимание обыденное словоупотребление в миру и в науке» — *loka-śāstra-vyavahāra-apekṣa*, тиб. 'jig rten dang bstan bcos kyi tha snyad la bltos pa.

¹⁰ «В соответствии со способом бытия» — *bhāva-vidhāna*, тиб. *ngos po'i tshul gyis*.

¹¹ «Это одно из наиболее важных высказываний Нагарджуны, часто цитируемое как его классическими, так и современными интерпретаторами... Оно также является важнейшим положением эпистемологии. Самые знаменательные черты этой эпистемологии уже отчётливо воплощены в беседе Будды с Катаяной, представленной в форме ответа на вопрос, что есть „правильное воззрение“ (*sammā-diṭṭhi*)?» [Kalupahana 1991: 270–271]. Дальнейший разбор автора посвящён как раз сутте и другим палийским фрагментам, а не строфе ММК, термины которой подтасовываются к ним. Для автора главное — сделать из Нагарджуны истолкователя *тхеравады*.

¹² Пять веков спустя в философии Чандракирти это место ММК трактовалось более конкретно: «Здесь „многообразные проявления“ (*прапанча*) означают, что язык даёт значения тому, что проявляется. „Не проявляемая чрез многообразные проявления“ означает, что она не выразима языковыми средствами» [Prasannapada 1903–1913: 373]. О *прапанче* см. также ниже строфу, комментарий и примечания к ММК, XXII, 15.

¹³ «Понятийное (*викальпа*) есть внешнее следствие деятельности (*прачара*) ума (*चितта*). „Не схватываемая понятийно“ есть высшая реальность (*маттва*), лишённая этой деятельности. В сутре сказано: „Что такое истина наивысшего смысла? Если нет внешнего следствия деятельности знания (*джняна*), то разве могут быть звуки речи?“ Вот что значит не схватываемая понятийно» [там же: 374].

¹⁴ «„Без непосредственной передачи“ означает исключительно благодаря телу и уму (*четас*) или без поиска духовного друга-учителя (*кальяна-митра*). Поэтому

без непосредственной передачи обретают высшую реальность Учения просветлённые одиночки даже в такие времена, когда нет подлинно Просветлённого» [там же: 378]. Термин *a-saṃsarga* (тиб. *bsTen pa med*) означает буквально: отрицание связи, соединения, контакта, соприкосновения, общения и т.д. Мой перевод как бы приближен к реалиям буддийской культуры знания, которое передаётся от учителя к ученику и которое даже «в последнюю эпоху, в последние 500 лет, во времена, когда падёт Благий Закон» постигается великосущими бодхисаттвами благодаря речениям будд (см. ВЧ, 6 [Андросов 2000а: 618–620]).

Здесь же Нагарджуна рассматривает «крайне неблагоприятный случай» бытия бессмертного (*amṛita*) Учения, а именно: нет ни одного Просветлённого (Будды) и нет носителей этого Знания, и, следовательно, нет ни одной учительской традиции Его передачи. И вот тогда, когда Его непосредственная передача становится невозможной, тогда Знание (Дхарма) обретается высокоодарёнными духовными лицами без какой-то опоры, поддержки, ритуально-обрядовой практики. Тибетский эквивалент отражает смысл достаточно точно в любом из значений: без непосредственного присутствия (связи), без служения, без изучения, без практики.

Современные тибетские учителя сочли даже возможным передать смысл словосочетания так: “completely without a teacher” [Garfield 1995: 253]. Японский учёный-буддист полагает возможным отойти от буквального значения ещё дальше: “from independent disengagement”, а затем дать пояснения: «Эта строфа тонко показывает, что все человеческие существа являются потенциальными *прагья*-буддами, которые независимо могут обрести высшую форму знания или реализовать истину вещей (*matṭva*)» [Inada 1970: 116].

Э.Фраувайнер толкует строфу так: «Это вечное Учение в те времена, когда не явится ни один Будда и прекратится передача Учения учениками, тогда оно продолжит жить в *прагья*-буддах, которые обрели Просветление только для самих себя» [Frauwallner 1956: 185]. К.Линдтнер безапелляционно заявляет, что «эту строфу понимают неправильно все комментаторы, как древние, так и современные», и что в строфе сказано: «Соответственно глубине их интуитивного понимания (*инсайта*) имеются три группы буддистов» [Encyclopedia 2002: 118].

¹⁵ «Подлинное намерение» — *adhyāśaya, āśaya*, тиб. *bsam pa thag pa* — когда в Великой колеснице говорится о благе самому себе, то неизбежно должно добавляться и подлинное намерение, состоящее в том, чтобы сострадать всем существам и стремиться к их благу, см., например, РА, IV, 82; V, 70 79 [Андросов 2000а: 243, 276–279].

[Девятнадцатая глава] Исследование времени

¹ Д.Калупахана столь удивлён строгим отрицанием Нагарджуны самого понятия времени, что, наперекор очевидному, уверяет: «Критицизм Нагарджуны свойствен только зависимости (*апекша*), понимаемой в свете теории вывода» [Kaluḥana 1991: 276].

² Здесь приведён ответ на первое возражение в начале главы.

³ Относительно индо-тибетских мер времени см. [Васубандху 1980а: 179–180, 277; McGovern 1979: 43].

[Двадцатая глава]

Исследование причины и следствия

¹ «Последует большая нелепая логическая ошибка» — *mahā-doṣa-prasaṅga*, тиб. skyon chen por thal bar 'gyur ba — о роли, применимости и значении методики сведения к нелепости (*прасанга*), или абсурду, см. выше ММК, VII, 1–3, 14; X, 12–14; XI, 3; XVI, 6; XVII, 24.

² Глагол *prasaṅj*, который переводится как «иметь место», «следовать», «лечь к», «заниматься чем-то», является очень специфическим для мадхьямики, поскольку от него происходит термин *прасанга* — одно из коренных понятий Нагарджуновой методологии полемики. Нагарджуна пользовался формальной логикой, чтобы показать ущербность любых доводов рассудка (*юкти*) именно в сфере выводного знания, признаваемого в древней Индии в качестве достоверного источника познания. Поэтому совсем не случайно этот глагол употребляется там, где обнаруживается нелепая ошибка логического следования. Различные варианты перевода глагола см. ниже: ММК, XX, 18; XXI, 16; XXIV, 1, 20, 31; XXVII, 12 и выше II, 4, 6, 10; IV, 2; V, 1; XVII, 23; XX, 7. Кроме того, этот глагол применяется Нагарджуной, чтобы указать на ошибочную точку зрения, теорию, которой следуют заблуждающиеся учёные, например VIII, 6; XV, 11. Из всех случаев употребления глагола он только однажды «оказывается» в устах оппонента (ММК, XXIV, 1), и это своего рода проба собственной методики против мадхьямики, но об этом позже.

³ Здесь используется слово «бесполезно» (*вьяртха*, тиб. don med), как и в аналогичном контексте «Драгоценных строф» (РА, IV, 48–65, см. [Андросов 2000а: 232–240]).

⁴ Согласно Чандракирти, «пустым называется то, чего нет с точки зрения самосущего» [Prasannapada 1903–1913: 403].

[Двадцать первая глава]

Исследование возникновения и разрушения

¹ «Так отрицается *bhāva* („мирское существование воистину в динамике“, согласно К.Инаде. — В.А.), прежде всего потому, что невечность (*анитьята*) несовместима с *bhāva*, которое подразумевает вечность. Фактически Нагарджуна осознал, что Будда всегда применял термин *bhava*, дабы объяснить процесс „становления“, вместо абстрактного термина *bhāva*. В действительности *bhāva*, или его более ограниченная форма *svabhāva*, является эквивалентом *astitva* (*atthitā*), и чаще Нагарджуна понимает термин в этом смысле» [Kalupahana 1991: 294]. Последний санскритский термин и его палийский эквивалент означают «бытие», «существование». Термин же *svabhāva* (самосущее, самобытие, независимое существование) использовался Нагарджуной исключительно в полемических целях

для обозначения того, что несовместимо с духом буддизма как в практическом, так и в теоретическом (догматическом, философском) плане. Поэтому школа срединников получила название «нихсвабхава-вада» — учение об отсутствии самосущего.

² Приводимый фрагмент «*Шуньята-сантати*» (ШС, 19–21) см. в контексте этого произведения Нагарджуны, с автокомментарием, полемическими выпадами оппонентов в моём переводе с пояснениями [Андросов 2000а: 342–384]. В данных здесь строфах «существование» (*bhāva*, тиб. dngos po) и «несуществование» (*abhāva*, тиб. dngos po med pa) должны передавать как присутствие, так и отсутствие дхармо-частицы в той или иной комбинации потока сознания особи.

³ Здесь оппонент Нагарджуны прибегает к абхидхармистской теории, согласно которой мгновение существования дхармо-частицы потока сознания имеет не две фазы — происхождение и исчезновение, а по меньшей мере три — возникновение, пребывание и разрушение. Именно пребывание, в течение которого частица вступает в соединение с другими частицами, является определяющим в её природе. Но все три фазы есть неотъемлемая самость частицы, характеризующая её непрерывно изменяющуюся природу (*анитья*).

⁴ «Термин *kṣaya* использовался в буддийских текстах там, где подразумевается затухание или полное исчезновение. В то время как термин *nirodha* может означать прекращение, за которым, вероятнее всего, последует происхождение (*utpāda*), а также они применяются для дополнительного объяснения изменчивости, невечности и взаимозависимого происхождения. Термин *kṣaya* не имеет такого противоположного термина, кроме собственного отрицания *akṣaya*, который подразумевает вечность. Поэтому Нагарджуна мог утверждать, что нет ни абсолютного исчезновения (*kṣaya*), ни вечности как у возникновения (*saṃbhava*), так и у разрушения (*vibhava*)» [Kalupahana 1991: 295]. В строфе, как и в нижеследующем автокомментарии, Нагарджуна остаётся в рамках абхидхармистской терминологии. «То, что исчезает» (исчезновение), «то, что не исчезает» (неисчезновение), «возникновение» и «разрушение» — всё это термины для отдельных дхармо-частиц потока сознания, что подтверждает китайский вариант «*Мадхьямакашастры*» [Huntington 1986: 98–99; Walleser 1912: 135–136]. В дошедшем до нас явно отредактированном санскритском тексте строф ММК (благодаря «*Прасаннападе*» Чандракирти), как и в более позднем тибетском переводе «*Акутобхайи*» отдельная дхармо-частица стала называться «существованием» (*bhāva*, тиб. dngos po), что, по-видимому, отвечало требованиям индийской философии VII–IX вв. В моём переводе в зависимости от контекста термин *bhava* нередко заменяется «существующей дхармо-частицей» или «существованием [дхармо-частицы]».

⁵ В «*Акутобхайе*» третья и четвёртая части (*пада*) строфы стоят первыми, затем к ним идёт комментарий, после которого — первая и вторая части строфы с комментарием. Чтобы «не переворачивать» ни санскритский, ни тибетский тексты, я привожу строфу целиком и подряд — комментарий.

⁶ Признание этих точек зрения равносильно признанию двух крайностей, что недопустимо для буддистов, учащихся Срединности, Срединному Пути между учениями о вечности (*śāśvatā*), или этернализмом, и уничтожимости (*ucchedatva*), или нигилизмом. В «Коренных строфах о Срединности» это рассматривалось уже вы-

ше: ММК, XV, 7–11; XVIII, 10, и будет продолжено: XXII, 12; XXV, 3, 21–23; XXVII. Эта же проблема неоднократно обсуждается Нагарджуной в других трактатах, например, ШС, 1–4, 15–22; РА, I, 42–46, 57–62 и ЧС, II, 10; III, 22, 46–49; IV, 4 [Андросов 2000а: 142–152, 343–345, 351–356, 424, 436, 444–450], см. также [Андросов 1988: 57–58; 1990: 188–189].

⁷ Это бытие именно «непрестанное», «непрерывное». Так Нагарджуна охарактеризовал его ниже в строфе 17 — *bhava-saṃtata*.

[Двадцать вторая глава] *Исследование Истинносушего*

¹ У Чандракирти вводное возражение гораздо пространнее и логически продолжает предыдущий текст. Просветлённому он даёт не просто другие эпитеты, а восхваляет Его: «Всё-таки последовательность непрестанного бытия имеет место быть в силу подлинного существования Истинносушего. Ибо здесь Благодатный (Бхагаван) несёт в себе двойное знание — совершенство способа (*упайя*) и совершенство мудрости (*праджня*), чтобы отступили страдания у всех существ, живущих в трёх сферах (*дхату*) мироздания... Постепенно шаг за шагом Он обрёл Всеведение. Таким образом, Благодатный — это Тот, кто достиг Всеведения, кто установил высшую реальность (истину, *таттва*) дхармо-частиц, именно поэтому Его называют пребывающим в состоянии Полностью прошедшего Путь (*ащеша-гата*), Просветлённого, Истинносушего. Если бы не было последовательности непрестанного бытия, то не было бы и Истинносушего. Ибо нельзя достичь состояния Истинносушего в течение лишь одной жизни (рождения). Поэтому последовательность непрестанного бытия имеет место быть в силу подлинного существования Истинносушего...» [Prasannapada 1903–1913: 431–432].

² «Эта форма аналитического доказательства несуществования самости посредством анализа её связи с группами (скоплениями) дхармо-частиц часто называется „пятичленным анализом“. С замечательным изяществом он был развит Чандракирти в „Мадхьямака-аватаре“... Здесь рассматриваемая самость является самостью Будды, но анализ совершенен и в общем, как опровержение любого утверждения о существовании внутренне присущей личной самости. Эта самость не может быть группами по двум причинам. Во-первых, постулируемая самость означает единство. Во-вторых, группы дхармо-частиц подвержены постоянным изменениям, в то время как постулируемая самость означает длящейся единичной сущности. Если бы самость не отличалась от групп (скоплений) дхармо-частиц, то всё, что происходило бы с группами, происходило бы и с самостью, и наоборот. Если я повредил моё тело, то я повредил себя. Если ты потерял своё зрение, то ты стал слепым. В данном же случае Просветлённость (буддство) достигается очищением групп (скоплений) дхармо-частиц посредством практики. Если бы группы были по сути отличны от самости, то неясно, приведёт ли их очищение адепта к Просветлённости...» [Garfield 1995: 276–277]. См. также ниже строфу 8 и ММК, XXIII, 5. Относительно «Мадхьямака-аватары» нужно пояснить, что речь идёт о строфе VI, 144, см. в переводах [Huntington 1992: 175; Madhyamaka-avatara 2002: 296].

³ Т.е. помимо уже принятых в буддийской догматике пяти *скандх* (групп дхармо-частиц) нужно вводить особые *скандхи* Истинносушего — *Татхагата-скандхи* (тиб. bzhin gshegs pa'i phung po gams). И они были введены в буддизм в таком составе: нравственность (*шила*), сосредоточение (*самадхи*), Мудрость (*праджня*), освобождение (*вимукти*) и группа дхармо-частиц для видения в качестве знания освобождения. Назывались они либо «пять групп сверхъестественного совершенствования» (см. ДС, XXIII [Андросов 2000а: 490]), либо «пять скандх Победителя (Джина)», согласно Васубандху (АК, VI, 76 [Vasubandhu 1967]).

⁴ Термин *upādāna* (тиб. nye bar len pa) довольно многозначен. В буддийской догматике это, прежде всего, девятое звено цепи взаимозависимого происхождения, характеризующее способ бытия, жизни (*bhava*), и означает «обладание», «достижение целей», «присвоение», «хватание, или восприятие того, к чему стремится познание» и соответственно «зависимость» от этих действий, связанность ими. Называют четыре вида достижения целей: это цели желаний, воззрений, правил нравственного поведения и Я [Paltseg 1992: 37]. В контексте данной строфы трудно подобрать ёмкое и точное русское понятие. Было бы правильным, если бы читатель слово «обладание» понимал шире — как врождённую зависимость от необходимости воспринимать, принимать и присваивать окружающее. Согласно представлениям современных тибетских монахов, «здесь присвоение является присвоением групп (скоплений) дхармо-частиц как своих собственных» [Garfield 1995: 279]. Поэтому «подлежащее присвоению» (*upādatta*) — в тибетском тексте здесь буквально nye bar blang ba: то, что подлежит схватыванию, присвоению, восприятию, будет восприниматься, схватываться, — это пять групп дхармо-частиц, т.е. пассивный объект процесса обладания.

⁵ Здесь между санскритским и тибетским текстом (и соответственно автокомментарием) существует разночтение. Если в первом употреблено *upādāna*, то во втором — nye bar blang ba, т.е. *upādatta*, как и в предшествующем и последующем возражениях. По-видимому, понимать это надо следующим образом. Буддистам чуждо абстрактное понятие «обладание», поскольку в жизни потока сознания оно неотрывно от того, к чему стремятся, от целей и объектов присвоения, достижения. Похоже, что последнее было даже предпочтительнее для данного контекста (см. ниже дополнительные строфы к настоящей оригинальной строфе). В пользу подобной трактовки говорит и комментарий Чандракирти: «Если есть такое обладание (*упадана*), которому присуща пятёрка групп дхармо-частиц (*скандха*) — чувственное содержимое (*рупа*), чувственное переживание (*ведана*), представление (*санджня*), сила и влияние прежних деяний (*санскара*), а также осознание (*виджняна*), то оно (обладание) не существует благодаря самосушему» [Prasannapada 1903–1913: 440]. Здесь речь идёт о врождённом свойстве всех дхармо-частиц, подверженных волнению (*сасрава-дхарма*), «прилипать» к другим дхармо-частицам, вступать с другими дхармо-частицами в контакт. См. также выше строфу, комментарий и примечания к ММК, XVIII, 4.

⁶ Эти строфы, судя по всему, являются цитатой из пока не установленного источника, которая так искусно и органично вплетена в структуру главы ММК, что кажется шестью дополнительными *кариками* текста Нагарджуны. Отсутствие их в других комментариях на «Коренные строфы о Срединности» свидетельствует,

по-видимому, либо о факте поздней интерполяции в «Акутобхайю», либо о том, что линия традиционной передачи данной версии автокомментария основоположника мадхьямики пролегла в стороне от текстовой деятельности школ составителей других комментариев. По этому поводу см. выше, Вступление к ММК.

⁷ М.Валлезер здесь и в нижеследующих строфах подменил «обладание» (das Annehmen) на «обладающего» (der Annehmer) [Walleser 1911: 138]. В принципе это грамматически возможно, потому что «обладание» передаётся сокращённой формой *пуег леп*, кроме четвёртой и пятой строф. Более того, такую «подмену» можно совершать и по смыслу. Выше уже говорилось, что понятие «обладания» в буддизме не абстрактно, а конкретно: в данном случае в действие включён и агент действия (обладающий). Всё-таки я не пошёл по этому пути. Думается, переводчики этих дополнительных строф оставили ключ к пониманию *пуег леп*, употребив *пуег леп ра*, а не *пуег леп ро*, как в пятой строфе.

⁸ «Точка зрения понятийного мышления» — *prajñapti-artha*, тиб. *gdags pa'i don du* — это один из видов относительной (*самепити*), или обусловленной мирским уровнем (*вьявахара*), или знаково-понятийной истины. Знаменательное появление этого выражения в ММК, по-видимому, означает, что деление на подвиды двух главных истин мадхьямики начал осуществлять уже Нагарджуна. Хотя не исключается вероятность того, что в ММК, как и в РА, I, 47 (см. [Андросов 2000а: 145]), термины можно рассматривать в качестве эпитетов. Но эти эпитеты контекстуально столь значимы, что углубляют смысловое восприятие текста. Это послужило основой дальнейшего развития учения о двух истинах, см. [Murti 1980: 243–255; Nagao 1954; 1989: 28–31, 73 и др.]. Не берусь судить о следующем высказывании: «Это положение Нагарджуны лучше объясняется в свете анализа понятий, проведённого современным философом Уильямом Джеймсом, который признаёт прагматический подход к языку и истине в противовес философу-субстанциалисту Платону, для которого „идеи“ — неизменные сущности» [Kalupahana 1991: 308].

⁹ В данном случае оппонент обращает внимание на особое, безответные и «непрояснимые» (*авьякрита*) вопросы буддизма и, в частности, мадхьямики. Этих вопросов четырнадцать, к ним же относятся и ключевые вопросы данной главы — об Истинносушем. Их формулировку по ДС, CXXXVII на санскрите и по-тибетски, а также русский перевод см. [Андросов 2000а: 596–597]. Следует напомнить, что в списке (*матрика*) они подразделяются на четыре вопроса о вечности мира, четыре — о его конечности, четыре — о смертности Истинносущего и два — о связи жизни и тела. Здесь же в первых двух четвёрках вопросов вместо мира (*лока*) предметом рассмотрения оказывается Истинносуший.

¹⁰ «Пустые вещи существуют условно, но об их абсолютном статусе буквально ничего нельзя заявить. Конечно, мы можем сказать, что Будда пуст и посему Он ни реально существующий, ни полностью несуществующий. Но, как Нагарджуна утверждает в этой главе, это может быть понято в чисто негативном смысле. Абсолютную природу вещей можно так показать, если прибегнуть к метафоре Витгенштейна, но она не может быть высказана на этом языке» [Garfield 1995: 281–282].

¹¹ «Око подлинного знания» — *jñāna-cakṣuḥ*, тиб. *ye shes kyi mig* — ср. с пятеркой очей ДС, LXVI [Андросов 2000а: 537].

¹² «Многобразные проявления» — *pragraiṣa*, тиб. *spros* — конечно, имеются в виду явления сознания, см. РА, I, 50–51 [Андросов 2000а: 146–147]. Э.Фрауваальнер переводит: «обманчивое многообразие явлений мира» или просто «многообразии» [Frauwallner 1956: 184, 186]. Буддхапалита поясняет этот термин через пары противоположностей: «существование и несуществование, вечное и не-вечное и т.д.» [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 160]. См. также выше ММК, XVIII, 5, 9.

¹³ «Нагарджуна не мог не знать определения Будды как того, „кто стал постоянным и непоколебимым“ (*ñhiṭaṃ ānejjappattaṃ*, согласно *Ангуттара-никае*, 3, 337 и *ñhiṭaṃ cittaṃ*, согласно *Самьютта-никае*, 5, 74). В данном контексте термин *авуауа* выражает ту же самую идею стабильности и непоколебимости — свойств, обретенных Буддой. Но это не повод утверждать Его перманентное существование» [Kalupahana 1991: 310].

¹⁴ Это высказывание, как и автокомментарий, указывает на канонические тексты — «Удана-варгу» (XXII, 11) и «Алмазную сутру» (26, см. [Андросов 2000а: 636]), в которой, вероятнее всего, цитируется строфа первого произведения.

[Двадцать третья глава] Исследование искажений [правды]

¹ Об этой методике см. автокомментарий и примечание к 1-й строфе и 8-ю строфу предыдущей главы.

² Это основополагающее учение раннего буддизма, которое разрабатывалось всеми школами Малой колесницы. См. ДС, XXXIII–XXXVIII, а также XXIV–XXV [Андросов 2000а: 491–492, 503–505].

³ Относительно роли учения об иллюзии (*майя-вада*) в нагарджунизме см. выше строфы, комментарии и примеч. к ММК, IV, 9; VII, 34; XI, 8; XVII, 33 и следующую строфу.

⁴ Этот же термин «*māyū-puruṣa*» (человек-привидение), который создаётся в сеансе иллюзионистом, применён Нагарджуной в ВВ, 23, о нём и аналогичных фантомах индийской философской культуры в нагарджунизме см. выше, ММК, XVII, 31–32, а также ВВ, 27; ШС, 40–42; ЧС, III, 33 [Андросов 2000а: 305, 309, 365–366, 438–439].

⁵ Последние две строки (*nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ*) не согласуются с тибетским переводом ММК: *stong la rtag pa yod min pas // 'dzin pa ji ltar log ma yin* — «Если вечное не существует в пустом, то такое постижение не является искажением [правды]». Автокомментарий тоже передаёт этот смысл. В китайской «*Мадхьямака-шастре*» концовка иная: «В пустоте нет „вечного“, где же есть искажение [правды] о „вечном“?» [Walleser 1912: 153]. Не объясняя причин, Р.Пандей не включил в своё издание восстановленных с тибетского на санскрит текстов Буддхапалиты и «*Акутобхайи*» этой строфы с комментариями. Повидимому, первым изменения в текст внёс Бхававивека. Вслед за ним так же трактовал строфу и Чандракирти, санскритским текстом ММК из «*Прасанна-пады*» мы и располагаем [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 174–176].

⁶ Санскритский текст ММК и его тибетский вариант по «Акутобхайе» этой строфы (с комментарием) различаются: *anīṭye nīṭyam ity evaṃ yadī grāho viparyayaḥ / anīṭyaṃ ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ* // — gal te mi rtag mi rtag ces / de ltar 'dzin pa log min na / stong la mi rtag yod min pas / 'dzin pa ji ltar log ma yin //. Согласно Р.Пандей, эта тибетская строфа реконструируется на санскрит следующим образом: *yadyanīṭye anīṭyam ity evaṃ grāho na viparyayaḥ / anīṭyaṃ iti na grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ* // [там же: 176], т.е. «Если не вечное постигается в качестве понятия как „не вечное“, то это не является искажением [правды]. Если пустое не постигается в качестве понятия как „не вечное“, то разве в этом нет искажения [правды]?». М.Валлезер предложил читать вместо «min na» (во второй четверти строфы) — «yin na» [Walleser 1911: 145], хотя это и противоречит изданиям Тенгьюра, и не устраняет других разночтений строфы.

⁷ «Состояние мудрости без различения» — *nirvikalpa-prajñā-caryā*, тиб. *nam par mi rtag pa'i shes rab kyi spyod pa* — особое духовное знание Абсолюта.

⁸ Данная строфа помещена только в тексте «Прасанна-пады» Чандракирти без его комментария (вернее, после неё комментируется 19-я *карика*) [Prasannapada 1903–1913: 468]. Она «составная»: её три первые пады идентичны ММК, XXI, 13, а последняя — предыдущей XXIII, 19. Мне кажется, что это ошибка переписчиков оригинала рукописи Чандракирти, который в комментарии процитировал Нагарджуна. Поэтому я предлагаю не менять нумерацию строф «Акутобхайи», оставив данную в скобках, и помнить, что в большинстве переводов ММК номер *карики* на один больше, начиная с нижеследующей.

⁹ В тибетском каноническом переводе двух последних строк присутствует термин «shes» (в автокомментарии «shes pa») со значением «знание, представление, понятие» (сан. *джняна*). Поэтому вторая половина строфы переводится так: «То и понятие самости, и понятие чистоты, и понятие вечности, и понятие счастья не являются искажениями [правды]».

[Двадцать четвёртая глава] Исследование [четырёх] Благородных истин

¹ Эти четыре вида духовной деятельности суть необходимые условия постижения, соответствующие каждой из четвёрки истин. Чтобы действительно постичь истину о страдании, нужно подлинное знание, которое включает в себя и то, что непосредственно видишь, и то, что знаешь, и то, что постигаешь чистым знанием (*видья*) и доводами разума, и проникновенной интуицией. Чтобы действительно постичь истину о причине страдания, нужно подлинное отречение от жадности, небытия и страстей, и только тогда воистину увидишь, узнаешь, постигнешь и проникнешься этой истиной Слова Будды. Чтобы действительно постичь истину о прекращении страдания, нужно без усилий, самостоятельно осуществлять правила, о которых свидетельствует Слово, как о религиозной цели, и тогда с очевидностью увидишь, узнаешь, постигнешь и проникнешься этой истиной. Чтобы действительно постичь истину об обретении Пути прекращения страдания, нужно доподлинно созерцать миры освобождения, развивать духовные практики интуи-

тивного проникновения. Каждый из названных в строфе особых терминов имеет буквальные лексические соответствия с терминологией «двенадцати аспектов поворота Колеса Закона» — ДС, CIV [Андросов 2000а: 575–578]. Все эти духовно-познавательные процедуры столетиями вырабатывались буддийскими духовидцами, и, по мысли оппонента, Нагарджуна «вычёркивает» их идеей пустоты.

² Плоды святости обретают четыре святых лица буддизма: вступивший в поток (*сротапанна* или *шротапанна*), тот, кто вернётся ещё раз (*сакритагамин*), тот, кто не возвращается (*анагамин*), и Достойный нирваны (*архат*). О них, а также о тех, кто стремится к этому, см. ДС, CII, CIII [Андросов 2000а: 572–575; 2001: 215–219], где называется восьмёрка таких лиц: четыре обретших и четыре стремящихся к духовному осуществлению. Об этой восьмёрке говорится в следующей строфе. Именно они составляют «святую Общину» буддизма — общность благородных лиц, осуществивших духовное свидетельство, сообщённое Словом Просветлённого. Это те, которые обрели обещанные плоды: от прекращения «плохих» рождений и сокращения череды рождений до семи раз (*сротапанна*) и наконец — полного прекращения череды рождений, *нирваны*.

³ В отличие от последнего глагола строфы (*vihanyase*) в комментарии использован глагол *gnod pa byed* (*pratibūdhase*) — последний глагол предыдущей строфы.

⁴ Чандракирти: «Законоучение Благодатных и Просветлённых (будд) возникает, опираясь на эти две истины (ср. ниже с автокомментарием Нагарджуны)... Истина называется „обусловленной (сокрытой) значениями“, если она целиком скрывает (окутывает) высшую реальность (*matṭva*) значениями слов. Или смысл в том, что благодаря опоре друг на друга взаимозависимое существование является обусловленным (сокрытым) значениями. Или ещё смысл в том, что образ действий (поведение — *vyākhara*) в мире (обществе) основан на соглашении, согласно которому имеются обозначение и обозначаемое, знание и познаваемое» [Ṭṭa-saṇṇapada 1903–1913: 492]. Таковы три значения *самерити-самья*, данные через 500 лет после Нагарджуны, ср. ниже с автокомментарием.

⁵ Д.Калупахана полагает, что «Будда осуждал любую попытку утвердить любой взгляд (*ditṭhi*) в качестве абсолютного (*парамам* — „Сутта-нипата“, 796 и сл.). Отказываясь признавать любое знание о вещах, каковы они суть реально, и создавая более трезвое знание о вещах, каковы они должны быть (*йймха-бхута*), Будда неохотно принимал понятие *paramattha* в качестве абсолютной реальности. Вместо этого Он призывал постигать взаимозависимое происхождение... В таком контексте для Него более важным было говорить об *attha* и *paramattha* в смысле плода... Определяя благо как нечто плодотворное, Будда характеризовал абсолютное благо как нечто абсолютно плодотворное. Таким образом, термин *paramattha* использовался скорее по отношению к абсолютному плоду, чем к абсолютной реальности. Следовательно, *sammūti* и *paramattha* — это не две противоположных истины... Обретение нирваны — это наслаждение абсолютным плодом. Значит, *paramattha* является моральным идеалом, отражающим достижение самим Буддой свободы и счастья... Для абсолютной реальности нет места... В качестве метафизика саутрантики, Васубандху ссылается на две истины и исподтишка приближается к обсуждению реальности (*sat*): *saṃvṛti-sat* и *paramārtha-sat*... Пер-

вая — это „горшок“... и „вода“, противоположное этим является знание абсолютное, знание о материальной форме — *rūpa*... Таков должен быть фон для анализа Нагарджуновой версии двух истин» [Kalupahana 1991: 331–333].

Замечу, что в указанной строфе из «*Сутта-нипаты*» (с этой строфы начинается «*Сутта о значении наивысшего*» — *param-aṭṭhaka-sutta*) ни о каком противопоставлении истин речи не идёт, как и в остальном тексте сутты. Просветлённый поясняет, что одним из источников споров, разногласий, препирательств является стремление людей считать что-то «наивысшим» (*paramam*), а что-то другое — «низким» (*hinā*) [Sutta-Nipata 1997: 156]. Возвышенный же человек пусть сторонится споров, не бахвалится и не кичится своими мыслями и идеями — вот тогда он мудрец (*мунни*), а не философ, увлечённый взглядами; духовное совершенствование несовместимо с участием в полемике — «*Сутта-нипата*», 845–847, 862–863, 878–896 и др. [там же: 165–166, 168, 171–175; *Сутта-нипата* 2001: 203, 205–206, 208–211]. Те же самые характеристики «наивысшего» и «низкого» применяет Просветлённый и в отношении учений (*дхамма*) — строфы 903–904. Термин же *sammutṭi* и вовсе не связан и не противостоит *param-aṭṭhaka* ни в 897-й, ни в других строфах. Единственно напрашивающийся вывод состоит в том, что хотя в Слове Будды встречаются термины, соответствующие двум истинам Нагарджуны, однако они не были ещё догматически определёнными и не представляли некоего учения ни в этике, ни в сотериологии, ни в метафизике.

Мне думается, что Нагарджуна точно следовал смыслу Учения, заданным Шакьямуни, поскольку две истины не противостоят друг другу как высшая и низшая, а являются истинами двух уровней сознания — обыденно-разумного и духовно-созерцательного. Поэтому «истина, обусловленная мирскими значениями», не есть нечто менее истинное, чем «истина наивысшего смысла». Однако если первая постигается через обыденные навыки и положительные познания, то вторая открывается в мгновения интуитивного прорыва к внезапной реальности. Т.Р.В.Мурти считает, что для этого нужно отстраниться от обыденного или «удалить самврити» [Madhyamika Dialectic 1977: XXVI], что «Абсолют (абсолютная истина) трансцендентна мышлению» [Murti 1973: 9]. С этим трудно согласиться, прочитав следующую строфу ММК.

⁶ Д.Калупахана справедливо полагает, что «нет оснований ограничивать использование терминов *saṃvṛti*, *vyavahāra*, *prajñapti* отсылками лишь к лингвистическим правилам (условностям). Эти термины могут и должны предполагать любого рода соглашение, будь оно лингвистическим, социальным, политическим, моральным или религиозным. Все такие соглашения являются прагматическими и контекстуальными. И такая же истина в них» [Kalupahana 1991: 334].

Интуитивную истину наивысшего смысла нельзя обрести без опоры на выводное знание, на язык и мышление. К примеру, «чтобы объяснить пустотность — абсолютную природу всех феноменов, — каждый должен использовать слова и понятия, а также пояснять такие вещи, как взаимозависимость, невечность и т.д. Но они все являются условными феноменами» [Garfield 1995: 299].

⁷ В пространном комментарии к этой строфе Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 496] цитирует «*Драгоценные строфы*» Нагарджуны — РА, II, 19–20, см. [Андросов 2000а: 171–172]. Если предположить, что в какой-то мере агиографиче-

ские источники о Нагарджуне содержат некие действительные сведения, то могло бы возникнуть ощущение, что здесь в ММК он «вспомнил» свои юношеские увлечения магией, как о том сообщается в его ранних жизнеописаниях, см. [там же: 46]. К этой догадке подталкивает и следующая «житийная» строфа, где недвусмысленно напоминается эпизод из жизни Будды, когда после Просветления Он усомнился в умственных возможностях своих современников постигнуть откровение Закона, что сообщается многими древними источниками, см., например, [Андросов 2001: 108–109].

⁸ Чандракирти привёл слова Будды (из некой сутры), произнесённые вскоре после Просветления: «Мною обретено таинственное Законоучение, освещающее глубины [сознания], не только не постижимое рассудком, но и пребывающее вне сферы рассудка, настолько тонкое, что ведать о нём могут лишь знатоки и мудрецы. Если же Я открою его свечение другим, а они не поверят Мне, то это будет для Меня губительно и утомительно, Мой ум был бы бесплоден. Если Я, пребывая в уединении, один как перст, в обители достиг счастья видеть Закон, то да буду Я наслаждаться этим» [Prasannapada 1903–1913: 498]. Л. де ла Валле Пуссэн в примечаниях к этому изданию указал многочисленные ссылки на палийские и санскритские сутры с аналогичными высказываниями, что говорит о распространённости этого эпизода (мотива) в жизнеописаниях Просветлённого.

⁹ См. выше, примеч. 8 к ММК, XXII, 11.

¹⁰ См. комментарий Далай-ламы XIV к этим строфам [Далай Лама 1993: 178–185].

¹¹ Т.е. духовные плоды-обретения четырёх святых лиц раннего буддизма, см. выше примеч. 2 к этой главе. Строфа содержит непосредственный ответ на критику оппонента Нагарджуны, выраженную выше, ММК, XXIV, 2.

¹² Строфа содержит непосредственный ответ на критику оппонента Нагарджуны, выраженную выше, ММК, XXIV, 3–4.

¹³ Строфа содержит непосредственный ответ на критику оппонента Нагарджуны, выраженную выше, ММК, XXIV, 6, в том смысле, что не идея пустотности является препятствием на Пути *бодхисаттв*, а идея самосущего, которую разделяют философы школ раннего буддизма, а также вайбхашики и саутрантики Малой колесницы. Если «Просветление» и «Просветлённого» понимать как абсолютно самостоятельные и самодостаточные сущности, то из этого логически следует их полная независимость, к такому состоянию нельзя стремиться, им нельзя стать. Значит, нет ни «Просветления», ни «Просветлённого». Эта строфа знаменательна ещё и тем, что здесь недвусмысленно употреблён термин махаянского Пути освобождения — *бодхисаттва-чарья*, идентичный *бодхисаттва-яна* или Махаяна. Даже Д.Калупахане, апологету тхеравады, утверждающему, что Нагарджуна создал ММК с позиций этой школы, пришлось признать его «так называемым покровителем Махаяны» [Kalupahana 1991: 348]. Ниже ответ Нагарджуны на ММК, XXIV, 6 продолжается.

¹⁴ В терминологии Нагарджуны «быть непустым» (*а-цунья*) — значит «быть самосущим» (*свабхава*), т.е. абсолютно независимым, несотворённым. Это подтверждается ниже строфами 38 и 39, где эти два термина — синонимы. Таким образом, основоположник школы срединников показывает несостоятельность одного из главных понятий философии оппонентов. Это понятие не может быть

«задействованным» в сфере буддийской философии относительности, всеобщей зависимости и обусловленности каждого элемента множеством причин, обстоятельств и пр. Далее идёт дословное повторение двух последних строк (*нада*) ММК, XXIV, 6, но теперь роль «ты» выполняет оппонент.

[Двадцать пятая глава]
*Исследование прекращения
 череды рождений — нирваны*

¹ Чандракирти расширил содержание возражения оппонента: «По этому поводу для тех лиц, кто ведёт благочестивую жизнь (*брахма-чарья*), следует Учению Истинносущего, кто взялся за исполнение практики Закона, для тех Благодатным поведано о двух видах конца череды рождений: нирвана с остатком и нирвана без остатка. Кто желает достичь нирваны с остатком, тот посредством полного отречения избавляется от скопления омрачений (ядов сознания), таких, как неведение, похоть и т.д. Остающаяся в нём привязанность к собственной жизни является „остатком“. Словом „остаток“ называются пять групп дхармо-частиц и их цепи обладания, которые опираются на понятийное мышление (*праджняпти*) о самости (*атман*). Оставшееся — это и есть остальное. Остальное оставшееся — это остаток... Что такое „нирвана с остатком“? Это одни только оставшиеся группы дхармо-частиц, избавленные от преступных омрачений и от ложных воззрений о реальном существовании личности и других (см. ДС, LXVIII). Это состояние похоже на город, из которого изгнаны все преступные банды...

Если в нирване нет даже одних только групп дхармо-частиц, то это нирвана без остатка. Если остаток уничтожен, то это состояние похоже на город, из которого изгнаны все преступные банды и который разрушился сам по себе... Если всё это пусто и нет ни происхождения, ни разрушения, то что же тогда будет омрачениями, что группами дхармо-частиц, которые должны прекратить действовать, чтобы наступила нирвана? Поэтому очевидно, что самосущее существующих дхармо-частиц должно быть» [Prasannapada 1903–1913: 519–520].

² Для этой строфы необходимо привести санскритский текст:

bhāvo yadī na nīrvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati
nīrvāṇam yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate

³ Здесь тибетский текст полушлоки и соответственно комментарий к ней расходуется с санскритским: «gang la mya ngan 'das dngos yin// de la dngos med yod ma yin» // — *nīrvāṇam yatra bhāvo hi nābhāvas tatra vidyate*. Если при чтении санскритского оригинала *нирвана* по смыслу и структуре фразы явно относится к первой полушлоке, то при переводе с тибетского, в котором на одно отрицание меньше, имеем: «Когда нирвана есть существование, тогда нет несуществования». Тибетский текст строфы во «*Врумти*» Буддхапалиты аналогичен «*Акутобхайе*», но там нет комментария, тогда как Бхававивека и Чандракирти имели версию ММК с дополнительным отрицанием [Madhyamaka-shastra 1988–1989, II: 223–224; Prasannapada 1903–1913: 527]. Эту версию принимают все современные критические издатели строф и переводчики с санскрита. Если полагаться на немецкий

перевод китайской версии Кумарадживы, то имеем третий вариант второй полушлюки: «Nirvana ist nicht Sein: an welchem Orte wird Nichtsein sein?» [Walleser 1912: 170].

⁴ Здесь (и в строфе) перечислены 12 из 14 «непроясных» положений, или безответных вопросов, буддизма, см. ДС, СХХХVII [Андросов 2000а: 596–597]. О них хорошо сказано в «Дружественном послании» (108): «Известны четырнадцать непроясных положений о мироздании, которые перечислены Потомком солнца. Все они мешают сосредоточению, так как, размышляя над ними, ум не обретает умиротворения» [там же: 105].

[Двадцать шестая глава]

Исследование двенадцати звеньев

¹ Это деяния, совершаемые телом, словом и умом.

² Можно было бы продолжить: «...Он продолжает странствовать по одному из шести (или пяти) видов круговорота рождений», а именно — тварью ада, животным, ненасытным духом, полубогом, человеком, богом. См. ДС, LVII [Андросов 2000а: 527].

³ Содержание этой строфы послужило основанием для Чандракирти привести собственное подробное опровержение абхидхармической теории о том, что *дхармо*-частица существует лишь мгновение, за которое она успевает возникнуть, оказать содействие, пребывая в определённом сочетании потока сознания, и исчезнуть, уступив место другой *дхармо*-частице. По мнению мадхьямика, возникновение и исчезновение существования в течение одного мгновения не могут быть одновременны. В комментарии Чандракирти используются многочисленные цитаты из сутр, трактатов Абхидхармы, в том числе из «Абхидхарма-коши» [Prasannapada 1903–1913: 543–552].

⁴ Эти четыре вида достижения целей, или привязанности к обладанию, известны ещё с древних времён. Например, в «Маджджхима-никае» (I, 51) говорится, что это цели желаний (*кама*), воззрений (*диттхи*), обетов (правил) нравственного поведения (*силлаббата*) и идея самости, Я, атмана (*аттавада*). Эти же цели перечислил (*kāma-dṛṣṭi-sīlavrata-ātmavāda*) в своём комментарии Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 555], см. также [Андросов 2000а: 513–514].

[Двадцать седьмая глава]

Исследование [догматических] воззрений

¹ Ср. с «Четырнадцатью непроясными положениями» буддизма. См. ДС, СХХХVII [Андросов 2000а: 596–597].

² Сан.: «*sarva-āśrava-saṁvara-paryāya*», тиб. zad pa thams cad sdom pa'i rnam grags. В палийском каноне эти вопросы рассматриваются Просветлённым в «*Pārileyyaka-sutta*» («Самьютта-никая», 3. 94–99).

³ В китайском комментарии толкование более конкретно: «...Я в прошлые времена не являлся настоящим Я, потому что была бы ошибка вечности (*щашва*-

та). Если нечто вечно, то ошибка ведёт к регрессу в бесконечность (*анавагх*). Почему? Когда человек творит добрые дела, то он рождается богом (*дэва*), но позднее вновь — человеком. Если самость прежней жизни равняется самости настоящей жизни, тогда бог есть то же самое, что и человек. Далее, если человек творит злые дела, то он родится в низшей касте (*чандала*), позднее же он родится брахманом. Если самость прежней жизни равняется самости настоящей жизни, тогда чандала есть то же самое, что и брахман. Например, брахман из Шравасты по имени Дэвадатта прибыл в город Раджагриху, называясь всё так же Дэвадатта. Он ведь не стал другим потому только, что прибыл в Раджагриху...» [Walleser 1912: 180].

⁴ «Будда допускал возможность достижения человеком статуса божества, т.е. того, кто физически и морально превосходит обычные человеческие существа, но это нигде даже близко не объявлялось абсолютной целью.... Однако Будда отказывался признавать эти божества в качестве вечных и неизменных сущностей» [Kalupahana 1991: 385].

⁵ Это же догматическое воззрение отвергалось Просветлённым в «*Брахмаджала-сутте*», см. [Шохин 1997: 231–235].

⁶ Это упоминание последователя Нагарджуны, а также приведённая цитата из «*Чатух-шатаки*» Арьядэвы как бы делает сомнительным авторство «*Акутобхайи*». Но если вспомнить, что этот текст циркулировал пять веков в среде мадхьямиков, прежде чем он был записан по-тибетски, то понятно, что носители и переписчики текста вполне могли показать и собственную эрудицию. Безусловно, в первой редакции «*Акутобхайи*» этой вставки не было [Huntington 1986: 122].

⁷ Макс Валлезер последнее предложение «Бесстрашного» автокомментария перевёл так: “Wie der Bodhisatva Rāma(?) (tib. dga’ byed). В примечаниях он указал, что Бодхисаттва Рама упоминается в Джатаках (IV. 124ff.) [Walleser 1911: 176, 188]. Мне же видится более осмысленным данное прочтение. Автор, совершенствующий даяние (*дана-парамита*), актом которого является завершение этого колоссального монумента буддийской религиозной философии, преклоняется пред Просветлённым Шакьямуни и наполняется духовной силой (*тиб. дпа’*), как и *бодхисаттва*, обретший первую из десяти стадий (*бхуми*) духовного роста. Стадия называется «радостная, наслаждающая» (*прамудита*, тиб. rab tu dga’ ba, см. [Андросов 2000а: 535]). Согласно «*Драгоценным строфам*» (РА, V, 41–42) Нагарджуны, эта стадия названа так потому,

« Что доставляет радость просветлённому существу,
Сопровождается тройственным отторжением оков,
И потому, что влечёт рождение в роду Истинносущего (Татхагата)
По мере созревания в нем Услады он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием даяния » [там же: 263–264]

Но главным аргументом в пользу моего перевода является то, что первая строка приведённой цитаты включена в последнее предложение «*Акутобхайи*»: “byang chub sems dpa’ dga’ byed phyir” [Hahn 1982: 149] — “dper na byang chub sems dpa’ dga’ byed bzhin no /” [Huntington 1986: 570].

[Колофон]

*Толкование коренных строф
о Срединности — Бесстрашное
[опровержение философских воззрений],
созданное Нагарджуной, здесь завершается*

¹ Об этом переводчике известно, что он трудился в начале IX в. и был в составе престижной переводческой коллегии при монастыре Самъё, организованной Шантаракшитой. Луи Гьялцен был одним из трёх главных тибетских «кураторов» перевода тысяч страниц трактатов корпуса Винаи из Тенгьюра, а также знатоком текстов мадхьямики, ибо переводил с индийцами ММК и комментарии к ней как Нагарджуны, так и Буддхапалиты, Бхававивеки, Авалокитавраты [Huntington: 1986, 130–133].



Часть третья
Приложения
«Сутра Сердца»

Учение о странствии по существованиям
«Строфы о сущности
взаимозависимого происхождения» Нагарджуны
«Шестьдесят строф о доводах [разума]» Нагарджуны
Словарь



ПРИЛОЖЕНИЕ I

«Сутра Сердца» или

«Сутра о сущности Совершенной Мудрости» («Праджня-парамита-хридайя-сутра»)

1

Новое в догматике ранних сутр «Совершенствования Мудрости» (Праджня-парамита)

Школы раннего буддизма (которых к I в. н.э. насчитывалось 18, см. [Андросов 2001: 221–232]), по-видимому, имели каноны, аналогичные палийскому, но от них сохранились лишь косвенные свидетельства и отдельные произведения. Однако большинство из них составлялось не на пали, а на пракритах (так называемых среднеиндийских индо-арийских языках), а также на гибридном, или смешанном, санскрите. На нём же были записаны и самые ранние памятники Великой колесницы (Махаяны) — сутры «Совершенствования Мудрости» (Праджня-парамита). Начальная фаза их составления датируется I в. до н.э. — I в. н.э. «Праджня-парамита-сутра» (или «Слово о Совершенствовании Мудрости») — название отдельных сутр и всего цикла махаянской канонической литературы (чаще во мн. ч. — сутры). Именно в них все немахаянские течения буддизма именовались Малой колесницей

(см. [Воробьева-Десятовская 1989: 74–82]). Примерно с I–II вв. буддийские мыслители Индии писали на классическом санскрите.

Относительно происхождения новых сутр существует миф, что Будда Шакьямуни проповедовал их при жизни, как и прочие сутры, но тексты «Совершенствования Мудрости» были поняты только *бодхисаттвами*, богами и *нагами* (змее-драконами народной мифологии). Именно последние и сохранили их в своих подводных дворцах. Первым человеком, который специально спустился в эти дворцы, чтобы прочесть и постичь смысл данных сутр, был Нагарджуна. Он осознал их значение, принёс в земной мир и стал их распространять, истолковывать, защищать излагаемые доктрины в полемике и т.д. Поэтому он получил имя Второго Будды.

В буддизме, начиная с текстов палийского канона, существовало предсказание Просветлённого, что каждые 500 лет Закон будет приходить в упадок, а затем будет возрождаться и опять достигать расцвета на следующие 500 лет. Таких периодов будет пять [Conze 1951: 114–116; 1958: 31].

Между нирваной Будды, датируемой серединой IV в. до н.э., и временем жизни Нагарджуны, провозгласившего тексты «Совершенствования Мудрости», прошло приблизительно 500 лет. Можно считать, что предсказание Просветлённого сбылось: во II–III вв. наступила эпоха нового становления и расцвета индийского буддизма¹. Как жанр праджня-парамитские сутры продолжали создаваться и после Нагарджуны: самые поздние тантрические образцы датируются XII в. Авторам этих текстов была известна теория дхармического анализа. Термин *дхарма* в них многозначен, как и в *тхераваде*, основные же значения: «буддийское Учение» и «частица потока сознания». В сутрах не критикуется Абхидхарма, хотя и приводятся иные списки

¹ Удивительно, но через следующие 500 лет, т.е. в VIII в., наступил очередной упадок буддизма, вызванный нашествием мусульманских воителей. Правда, в этом же веке начинается очередной расцвет буддизма Махаяны и Ваджраяны в империи Палов на северо-востоке Индии. И ровно через следующие 500 лет — в 1204 г. — воины ислама сожгут последний буддийский монастырь в Индии. Но в этом же веке начинается расцвет буддизма в Японии, прежде всего благодаря *амидаизму*, *дзэну* и *нитирэн-сю*. Дальнейшие эпохи расцвета и упадка буддизма можно проследить, например, по Шри-Ланке, где в XVII в. португальские колонизаторы нанесли огромный ущерб монастырям. Но в этом же веке происходит расцвет буддизма в Монголии и среди западных монголов-ойратов (в Джунгарском ханстве и у калмыков). В XXI в. талибы взорвали самые величественные изваяния Будды в камне. Значит ли это, что в настоящем веке следует ожидать очередного всплеска буддизма, к примеру, на Западе, в России или в Китае?

дхармо-частиц, которые понимаются здесь существующими вне индивидуального потока сознания, куда они вводятся в процессе мышления (*манас*).

Творцы *праджня-парамиты* разрабатывали важное учение о созидательной деятельности человеческого сознания — *кальпане*. Согласно создателям сутр, взаимообусловленное и непрерывно изменяющееся эмпирическое сознание спонтанно порождает дхармо-частицы и создает их новые комбинации, которые, в свою очередь, становятся причинами последующих сочетаний. Активная роль мышления и мысленного созидания оценивается буддийскими авторами негативно, поскольку такого рода психическая деятельность препятствует «затуханию» волнения дхармо-частиц как способу религиозного спасения. В качестве пропедевтики освобождения тексты «Праджня-парамиты» рекомендуют относиться к возникающим обычным мыслям и чувствам, кои суть дхармические состояния и отдельные дхармо-частицы, как к «иллюзорным» (*майя*), «пустым» (*шунья*) или «бесполезным» (*вьяртва*) — одним словом, ничего не значащим для Пути духовного роста.

Коренное отличие доктрины Махаяны от других школ раннего буддизма состоит не в особенностях дхармического анализа, а в учениях о *бодхисаттве*, *праджня-парамите* и буддах. В древнейшей (I в. до н.э. — I в. н.э.) махаянской сутре «Ашта-сахасрика праджня-парамита» («Сутра в восемь тысяч строк о Совершенствовании Мудрости» в 32 главах) всякое существо, стремящееся к Просветлению по-буддийски, именуется *бодхисаттвой*. Здесь же приводится их типология: низшие типы — *шраваки* (слушатели, ученики-последователи буддийских мастеров Закона) и *пратьека-будды* (просветлённые одиночки, не склонные учить кого бы то ни было) — суть последователи Хинаяны, которые не способны достичь высшего Просветления, если не откажутся от индивидуального освобождения и не станут махаянистами. *Бодхисаттвы* Великой колесницы, разумеется, относятся к высшему типу.

Все они подразделяются на несколько классов. К первому относятся те *бодхисаттвы*, которые еще не удалили «омрачающие» дхармо-частицы, или *клеща* — клещи, впившиеся в сознание и отравляющие его различными ядами порочных намерений. Эти *бодхисаттвы* не до конца поняли учение *праджня-парамиты*. Истинные *бодхисаттвы* (второй класс) — это великосущие существа, следующие к Просветлению Великим путём. Они излучают беспредельное Сострадание, совершенствуются в добродетелях, изучают *праджня-парамиту* во всех

значениях этого термина; некоторые из них становятся буддами. Третий и высший класс *бодхисаттв* Махаяны состоит из духовных лиц, значительно отличающихся своим поведением от обычных людей и не нуждающихся в учении, — это великосущие и просветлённые существа (*бодхисаттва-махасаттва*).

«Ашта-сахасрика-сутра» учит о двух Телах Будды. Одно из них является адептом в цвете и форме (*рупа-кайя*) во всей полноте своих отметин и признаков (см. РА, II, 76–101 и ДС, LXXXIII–LXXXIV [Андросов 2000а: 552–563]). Второе — это Тело Закона (*дхарма-кайя*), кое суть абсолютные истины, сообщаемые только праджня-парамитскими текстами, это чистые *дхармо*-частицы Просветлённого, коими познается пустотность (*шуньята*). Тело Закона — это сама пустотность, или подлинная природа мироздания. Тело Будды в «цвете и форме» живет, умирает, хранится в реликвариях (*ступах*). Интуитивная Мудрость (*праджня*) — главное, что нужно развивать *бодхисаттвам*, без чего другие практики (даяния, нравственности, терпимости, решимости и сосредоточения) слепы. Учение об иллюзорности (*майя-вада*) также относится к важнейшим в этой сутре: «Даже нирвана подобна мареву, сновидению».

Одним из истоков учения о двух Телах Будды, по-видимому, была и ранняя буддийская доктрина о двух нирванах. В одной из них, называемой с остатком, пребывают будды и *архаты* при жизни, продолжающейся после достижения ими Просветления, и вплоть до физической смерти их тел. Последняя означает их переход во «вторую нирвану» — в нирвану без остатка. Если первая нирвана, безусловно, является характеристикой высшего духовного состояния святого существа, то вторая — это и «неописуемое место» буддийской вселенной духа, и некое состояние Единства Истинносущего, о котором тоже нельзя помыслить, и высшая точка «поля буддийской духовности» (*буддха-кшетра*).

Сутра предложила и новую систему ценностей, в которой помимо накопления добродетели и заслуг значимы и более конкретные вещи: благополучие, долголетие, здоровье. Сочинители «Ашта-сахасрики» воспринимали проповеди, содержащиеся в сутре, в качестве инструкций по махаянским медитативным упражнениям, или психотехникам: пониманием *праджня-парамиты* считалось умение «войти» в описываемое состояние созерцания (*дхьяна*). Кроме того, в данной сутре ясно выражена идея отказа от личной нирваны [Dayal 1932: 43].

Махаянские *бодхисаттвы* стремятся к достижению эталонов совершенства — составной части отдела Закона о *парамитах*. Учение

о шести *парамитах* (см. РА, IV, 79–82, а также ДС, XVII и [Андросов 2001: 230, 272–275]) претерпело здесь значительную эволюцию, а такие виды совершенствования, как добродетельное даяние, моральная стойкость, терпеливость, решимость, способность к созерцательной медитации и мудрость, приобрели особый смысл. Первичной *парамитой* объявлялась *праджня-парамита* — Совершенная Мудрость, являющаяся изначальной и в то же время конечной целью духовного Пути. Именно на достижение Мудрости такого рода ориентированы и остальные *парамиты* как экстремальные внутренние состояния сознания.

Совершенствование даянием (*дана-парамита*), к примеру, необходимо культивировать, не учитывая внешних условий времени, места, пользы и т.д.; оно должно быть постоянным настроением адепта; *бодхисаттва* — это тот, кто дает дары, невзирая на то что бы ни происходило и где бы это ни происходило. Когда он дает дары, пусть не опирается на объекты зрения, звука, запаха, вкуса, осязания или мышления, и меру добродетели такого *бодхисаттвы* невозможно измерить. Так гласит «Алмазная сутра» — она же «Ваджра-ччхедика праджня-парамита-сутра», или «Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» [Андросов 2000а: 610].

В Великой колеснице практики созерцания разрабатывались в учении о *дхьяна-парамите* (совершенствовании созерцанием). Махаянские сутры советовали заниматься *дхьяна-парамитой* только монахам-*бодхисаттвам* (но не мирянам), которые должны странствовать или жить уединенно, укрепляясь в медитации четырех совершенных состояний: Любви, Сострадания, Радости и Невозмутимости. В Махаяне также считается, что каждым из способов созерцания *бодхисаттва* должен заниматься несколько лет и, следовательно, пребывать годы в достигнутом медитативном погружении.

Со II по XI в. санскритские рукописи активно переводились на китайский язык и были собраны в единую колоссальную Трипитаку.

Как на живом и растущем дереве первым появляется росток, затем из него — веточка, которая при известных условиях может вырасти в крепкую ветвь, так и Махаяна стала крепнуть на древе буддизма не ранее II в. И заслуга создания условий для неё всецело принадлежит Нагарджуне (II–III вв.), который не только отстаивал идеи и идеалы ранних сутр Великой колесницы в полемике с хинаянистами, но и прямо говорил: будды наставляли *бодхисаттв* тому, что не смогли понять сторонники Малой колесницы (*шраваки*, см. РА, IV, 66–98 [Андросов

2000а: 240–250]). Ныне Махаяна представлена монастырскими школами и амидаизмом Вьетнама, Китая, Кореи, Тайваня и Японии. Зачастую к Великой колеснице относят и тибето-монгольский буддизм, хотя в нем отдается предпочтение Ваджраяне (Алмазной колеснице), считающейся венцом Махаяны.

Итак, (1) махаянские проповедники и мыслители предложили верующим Великий Путь спасения, несхожий с религиозными путями буддийских вероучений Малого Пути (Хинаяна). Последние, как известно, делали упор на индивидуальном освобождении от сансары посредством постепенного исчерпания кармы. Будда поставил цель и разработал способ обретения освобождения личными усилиями. Ни *архаты*, ни другие духовные лица Хинаяны не могли вмешаться в чужой индивидуальный процесс совершенствования, хотя их практики созерцания положительно влияли на умы окружающих.

(2). В Махаяне понятие Срединного Пути дополнилось новыми смыслами, такими, как средняя позиция между любыми противоположными точками зрения и вообще между любым «да» и любым «нет». Так, согласно мыслителям Великой колесницы, суждения «нечто есть» или «ничего нет» лишь усугубляют заблуждения, ибо мудрый не судит ни о бытии, ни о небытии; утверждать вечные начала или отрицать их — в равной мере бессмысленно. Поэтому Срединный Путь есть видение взаимозависимости и пустоты, отсутствия самосущего.

(3). Махаянисты вместо идеи архатства выдвинули религиозный идеал *бодхисаттвы* (сан. *bodhi-sattva*; существо, стремящееся к Просветлению, просветлённое существо). В раннем буддизме и в книгах школ Малой колесницы так называли Будду Шакьямуни до Просветления, в том числе во всех предыдущих рождениях. В данном случае точен первый из приведённых переводов термина, который применим также к буддам предыдущих вселенских периодов (*кальпа*) и к Майтрее — Будде будущего, пребывающему ныне на небе в качестве *бодхисаттвы*. В Махаяне *бодхисаттва* — во-первых, класс небесных существ (*бодхисаттва-махасаттва*), достигших Просветления, но продолжающих череду рождений в сансаре, помогая другим освобождаться, во-вторых, особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из Сострадания к другим существам, а не для себя (см. также интересное исследование [Vetter 1994]).

Бодхисаттва Великой колесницы проходит последовательно 10 стадий (*бхуми*, см. РА, V, 40–62 и ДС, LXIV) духовного роста, на которых постепенно обретает необычные, чудесные и божественные качества. Это 10 видов власти (он имеет власть над собственной жиз-

нию, умом, поведением, осознанным будущим рождением, наклонностями, деяниями, овладевает Законом, сверхъестественными способностями, медитацией, знанием) и 10 видов силы — терпимость, интуиция, отречение, сосредоточение, добродетель, практика, а также врожденная, аналитическая, созерцательная и умственная сила (ср. ДС, LXXIV–LXXVII [Андросов 2000а: 543–548] с аналогичными видами власти и силы Просветлённого).

В ранней Махаяне идеал *бодхисаттвы* даже затмил идеалы нирваны и высшего состояния сознания Будды (Просветлённость, *buddhata*), поскольку именно *бодхисаттвы* считались «делателями будд», остающимися в стороне от конечного освобождения. Одними из первых «делателей» были названы Авалокитешвара (воплощение Сострадания) и Манджушри (воплощение Мудрости). Они стали такими же небесными просветлёнными существами, как и Майтрея. Прежде чем вступить на Путь *бодхисаттвы*, нужно вырастить в собственном сознании три корня блага: (1) волю к Просветлению в уме, преисполненном Сострадания, (2) полную чистоту намерений и волевых усилий, (3) отказ созидать Я и Моё, что по-русски можно было бы назвать абсолютным бескорыстием.

В тибето-монгольском буддизме большинство *бодхисаттв* из книг Махаяны и Ваджраяны стали «воплощаться» в живых исторических персонажей: царей, глав буддийских школ, настоятелей монастырей и т.д. Вначале это происходило постфактум, а затем была создана особая процедура выбора и поиска воплощенца.

Путь просветлённых существ Великой колесницы раскрывался также в связи с новыми этическими представлениями и новыми идеалами поведения. В махаянских сутрах *бодхисаттвы* сознательно налагают на себя наитруднейшие обеты во благо всех существ. Согласно «Алмазной сутре», спасая все живое во вселенной, нужно сохранять незапятнанной свою святость. Если в Хиньяне Путь прокладывался личными усилиями верующих, то в Махаяне их в Пути поддерживали и сопровождали *бодхисаттвы*. В основе этого положения лежала новая буддийская идея о том, что духовные заслуги передаются другим лицам, и такая «передача» обогащала как верующего, так и дающего. Эта мысль обыгрывается в текстах по-разному. Примером может послужить сверхчеловеческий обет из «Ваджра-дхваджа-сутры» соблюдать жертвенную сострадательность (*каруна*) и быть готовым принять любые муки: «Я принимаю на себя... деяния всех существ... и их страдания... Я не забочусь о своем спасении и стремлюсь наделять все существа великолепием высшей Мудрости... Я готов подвер-

гаться любой пытке... Ибо пусть лучше буду страдать я, чем это множество живых существ... Я ведь решился достичь высшей Мудрости ради всего живущего, чтобы спасти мир» (цит. по «Шикша-самуччая», 280–281).

Жертвенная сострадательность — не только эталонное качество высших просветлённых существ. Обет обрести её должен дать каждый вошедший в Великую колесницу и постоянно твердить себе об этом (в современной трактовке: заниматься аутотренингом). Пример такого гимна-молитвы создал Нагарджуна (см.: «Драгоценные строфы», V, 66–88).

Духовное совершенство *бодхисаттвы* относится к фактам не только принципиально неопишуемой жизни сознания, но и определенного поведенческого стереотипа этой жизни. Последний фиксировался в трудах буддистов в виде набора параметров деятельности *бодхисаттвы*. «Ланка-аватара-сутра» называет девять таких параметров, а именно: 1) удалиться от всех искажённых взглядов на существование, 2) высвободиться от пут условных суждений, 3) постичь нереальность «внешнего мира различий», 4) видеть в сансаре и нирване два аспекта одной и той же реальности, 5) практиковать сострадательность сердца, 6) совершать поступки без усилий, 7) упражняться в созерцании миров без цвета и формы, 8) приобретать Совершенную Мудрость, 9) выказывать признаки Тела Будды [Lankavatara 1932: 45–72].

Апофеозом религиозного учения о просветлённых существах, вероятно, является обожествление высших из них. Эта тенденция Махаяны вылилась в создание многочисленного пантеона неземных *бодхисаттв*, восседающих на лотосовых тронах в особых регионах буддийской вселенной и покровительствующих определённым странам света. Наиболее почитались Авалокитешвара — воплощение Сострадания (другое его имя — Падмапани или Держащий лотос), Манджушри — воплощение духовной красоты, Ваджрапани — воплощение несокрушимости всех будд (букв.: Держащий громовник или алмаз), Майтрея — воплощение Любви, милосердия и др.

(4). Необозримо много в Махаяне и будд. Считается, что состояния Будды может достичь каждый. В писаниях Великой колесницы эта доктрина получила значительное развитие. Здесь Будда — высший принцип единства всего сущего, он везде, всегда и во всем, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования во многих рождениях в конце концов станут буддами. В то же время Будда — это и есть всё мироздание, которое рассматривается как Тело Будды (*буддха-кайя*)

или Тело Закона (*дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*) Единого, например иллюзорна множественность существ в сансаре, ибо каждое из них воистину будда и, следовательно, существо нирваны.

В Великой колеснице заметно модифицировалась идея окончательного спасения. Буддийское понятие нирваны здесь отошло на второй план. Махаянисты в сотериологическом учении доказывали отсутствие причинно-следственной связи между земным существованием и наивысшим духовным состоянием. Последнее обозначалось ими множеством терминов, среди которых ведущим стал все тот же термин *праджня-парамита*, нередко замещаемый Всеведением (*сарваджняна*), истинносушим (*татхата*) и др. Книги «Праджня-парамиты» — объект культового служения в махаянском буддизме. Они были объявлены священным воплощением всех будд, почитание которых переносилось на книги. Считалось, что и будды поклоняются учению о Совершенствовании Мудрости.

Содержание праджня-парамитских текстов и значениями, и смыслами, и своей парадоксальной логикой, и другими элементами гораздо сложнее палийских. Поэтому, опираясь на опыт перевода и истолкования сутр «Праджня-парамиты» известным буддологом Эдвардом Конзе — одним из лучших их знатоков XX в., — я включил пояснения непосредственно в ткань перевода. Такие произведения нельзя читать залпом или по диагонали, ибо они *информационно* скудны. Их достоинства кроются совсем в иных областях, это иной вид Знания.

2

Вступление к переводу «Сутры Сердца»

«Хридайя-сутра» (ХС) относится к коренным текстам не только ранней Махаяны, но и всех времён Великой колесницы на всём пути её распространения. И сегодня «ежедневно её распевают либо читают в общинах всего мира... где исповедуется буддизм Махаяны» [Тхить Ньят Хань 1993: 233]. Ныне это как традиционные Китай, Вьетнам, Корея, Япония, Тибет, гималайские страны, монгольские народы, в том числе и России, так и общины Европы, Северной Америки, Австралии и других стран.

«Сутра Сердца» — важнейший текст российских буддистов ещё и потому, что его высоко чтит и постоянно цитирует Далай-лама XIV, духовный глава традиционных буддийских школ России. Именно повторением «Сутры Сердца» он обычно очищает сознание, приступая к занятиям буддизмом, а практического успеха в них можно достичь, созерцая пустотность так, как советует Сутра [Далай Лама 1993: 136, 198–199]. Она является Словом безусловного смысла и окончательной истинности [Далай Лама 1996: 61].

«„Сутра Сердца“ является одним из величайших духовных памятников человечества. В ней по-новому устанавливаются и истолковываются четыре Благородные истины в свете главенствующей идеи пустотности» [Conze 1978: 11]. Как известно, буддийское отождествление существования и страдания в Махаяне несколько модифицировалось. Русский востоковед XIX в. академик В.П.Васильев отмечал, что, по мнению махаяниста, мир плох не потому, что мучителен, «но потому, что он пуст, следовательно, в нем нет ни одной точки, на которую ум мог бы достойно обратить свое внимание» [Васильев 1857: 123].

Кроме того, в древней индийской философии всё текущее, зависимое, находящееся в любого рода отношениях и т.д. не является абсолютно действительным, т.е. существует столь самостоятельно, что словами это не выразить. Поскольку всё здесь подчиняется закону взаимозависимого происхождения, в том числе и *дхармо*-частицы, постольку оно нереально или пусто (ММК, XIV, 18). Таким образом, всеобщая относительность есть пустота, которая не имеет ни статуса сущности, ни свойства существования или несуществования.

«Чтобы достичь осознания этой всеобъемлющей природы, мы должны опустошить себя от всякого понятийного мышления и различающего восприятия. Эта опустошённость (*шуньята*) является не отрицательным свойством, а состоянием свободы от препятствий и ограничений, состоянием спонтанной восприимчивости, в котором мы открываемся к всеобъемлющей реальности более высокого измерения» [Говинда 1993а: 13]. Категорией *шуньяту* сделала школа мадхьямиков, планомерно подвергавших деструкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, Нагарджуна и его последователи тем самым обращали их в пустые, недостойные внимания (подробнее см. [Андронов 2001: 290–301], а также выше, Часть первая, IV–V).

Главным действующим лицом Сутры является бодхисаттва *Авалокитешвара* — просветлённое существо, которое дало обет, достигнув

Просветления, не уходить в нирвану и не становиться буддой, чтобы здесь, в сансаре, из Сострадания (*каруна*) к живущим оказывать помощь на Пути освобождения от страданий. Считается, что он безотказен к мольбам верующих. Сила его сочувствия страдающим достигает даже самого мучительного из подземных кругов буддийского ада — *авичи*. В любой беде или опасности обращались к Падмапани индийские приверженцы Махаяны. Очень показательна в этом отношении «Лотосовая сутра» (XXV); см. в русском переводе с кит. А.Н.Игнатовича [Лотосовая сутра 1998: 282–288] (здесь Авалокитешвару назвали «бодхисаттва Внимающий звукам мира»).

В махаянской мифологии Авалокитешвара необыкновенно деятелен. Свои религиозные функции он выполняет посредством многочисленных воплощений то среди существ ада, то среди животных (львы, лошади), то среди стихий природы (смерч). В сутрах Он — олицетворение идеала Сострадания и «делатель будд» (*буддха-кара*), ибо он способствует обретению этого высшего духовного состояния; ему иногда приписываются и функции творения мира (в «Каранда-вьюхе», см. [Андросов 1996: 116–119; 2000б: 290–292]), что по большому счёту несвойственно буддизму. Будды Великой колесницы пребывают в нерушимом покое, являя собой объекты созерцания; *бодхисаттвы* же суть деятельная сторона горних сил, «сыновья будд».

Авалокитешвара относится к семье Будды Ами табхи, в Индии он был известен 32 формами воплощения, в том числе в виде главных божеств индуизма — Брахмы, Вишну, Шивы, Ганеши. Культ Авалокитешвары складывался с I в., когда ему стали воздвигать храмы, ваять его то в человеческом облике с лотосом в руке (обязательный атрибут), то четверо-, шести- и тысячеруким, одиннадцатиликим (или одиннадцатиглавым). Руки символизируют готовность содействовать каждому просящему, для чего нужно произнести должным образом *мантру* (сокровенное речение): «Ом мани падме хум». Однако её перевод: «Ом, жемчужина в лотосе, славься» — вовсе не передаёт религиозно-культового смысла мантры, поскольку главным при её произнесении было воспроизведение в сознании некоторых духовных картин. Голова его от боли и Сострадания раскололась на 11 частей (с лицом на каждой из них), которые затем срослись, дабы *бодхисаттва* мог быть деятельным в сочувствии к страдающим, в частности в аду.

Огромна популярность Авалокитешвары в странах «северного» буддизма. Китайцы зовут его Гуань-ши-инь, корейцы — Кваным, японцы — Каннон. Мифология Авалокитешвары дополнилась функциями

местных божеств. Поскольку они чаще были женскими, отвечая за чадолюбие, помощь роженицам и т.д., постольку и *бодхисаттва* изображается в облике женщины. В гималайских странах и Тибете его называют Ченрези (*spruṇ gas gzigs*). Культ Авалокитешвары был первым в этих местах, и он стал их Покровителем, а Тибет — его святой страной. Здесь он приобрел многие новые формы воплощения, особенно важны его живые воплощения — духовные главы буддийских школ, рождающиеся вновь и вновь уже несколько веков. *Далай-ламы* школы *гелук* и *кармапы* школы *кагью* — вот самые известные лики Авалокитешвары современности.

Славится он в Монголии и у буддийских народов России, называющих его Арья-Боло (-Бала, -Була) или Хоншим. Почитание его среди тибетцев и монголов не уступает почитанию Будды, ибо в Ваджраяне, которой следуют эти народы, сказано, что этот бодхисаттва — главный на земле в период между нирваной Шакьямуни Будды и рождением Будды Майтреи в будущем. Всего ему здесь приписывается 108 форм воплощения.

Собеседником Авалокитешвары в «Сутре Сердца» стал Щарипутра — один из главных учеников Будды Шакьямуни (подробнее см. [Андросов 2001: 126–128]). В отечественной буддологической литературе сутра издана на санскритском и тибетском языках с переводом, комментариями и исследованием [Терентьев 1989]. Кроме того, уже дважды публиковался перевод ХС с тибетского языка [Лепехов 1986; 1999: 201] и недавно вышел комментированный перевод китайского варианта сутры [Торчинов 2000: 231–234]. Поэтому здесь нет необходимости повторять источниковедческие и историографические сведения.

Мой перевод отличается терминологическим рядом (см. [Андросов 2000а: 15–17], а также выше, Введение, 3), сформировавшимся постепенно в процессе работы над предыдущими монографиями, а также над словарными статьями в многочисленные энциклопедии. На русском языке также издано прекрасное истолкование содержания ХС мастером *дзэн* [Тхить Ньят Хань 1993: 235–256], который образно демонстрирует возможности медитации над этим текстом и над его отдельными положениями. Поэтому мои комментарии будут минимальными.

3

«Сутра Сердца»
(«Праджня-парамита-хридайя-сутра»)

ārya-prajñā-pāramitā-hṛdayā-sūtra

Перевод. Комментарий

[Посвящение]

ОМ*, да восславится благодатная, святая Совершенная Мудрость.

* Священный звук-слог индийской духовной традиции начиная с ведических текстов. Считается, что его правильное произнесение способствует настрою ритма работы сознания на «ритм дыхания» Единого мироздания. Подробный и всесторонний анализ этого и других слогов, практическое значение которых возросло в буддизме со временем, см. [Говинда 1993: 203–213, 225–229, 261–262, 309–312 и др.], а также Словарь.

Я слышал так, что однажды в Раджагрихе на горе Коршуна Благодатный (Бхагаван) пребывал совместно с большой общиной монахов и с большой общиной просветлённых существ (бодхисаттв). Как раз в то время, возгласив благовестие, называющееся «Таинственное сияние», Благодатный сосредоточился на глубоком созерцании (самадхи)*.

* Пояснения к термину см. [Андросов 2001: 207–214], а также Словарь.

Благородный великосущий и просветлённый Авалокитешвара взирал на [плоды] применения Совершенствования Мудрости, запредельной [для мыслимого], и постиг, что пять совокупностей [дхармо-частиц]* — пусты в своей сущности.

* Все они известны как «пять скандх», или групп дхармо-частиц потока сознания. Мне кажется, слово «совокупности» более подходит контексту сутры, чем слово «группы», применённое при переводе философских текстов Нагарджуны. Санскритские, тибетские термины и русские соответствия см. ДС, XXII [Андросов 2000а: 489–490].

Тогда досточтимый Щарипутра, находясь под влиянием [созерцающего] Просветлённого, так вопрошал благородного великосущего и просветлённого Авалокитешвару: «Как же надлежит применять сие таинственное Совершенствование Мудрости неким сыном или дочерью из хорошей семьи? Каким образом обучиться этому?»

Вот что возвестил благородный великосущий и просветлённый Авалокитешвара в ответ на вопрос досточтимого Щарипутры:

«Если некие сын или дочь из хорошей семьи задумают применять сие таинственное Совершенствование Мудрости, то именно для этого следует так на него взирать, что пять совокупностей [дхармо-частиц] пусты в своей сущности.

Здесь (в этом мире), о Щарипутра, цвет и форма (*рупа*) суть пустота (*шуньята*), и опять-таки пустота есть цвет и форма. Цвет и форма не отличимы от пустоты, а пустота не отличима от цвета и формы. Что [обладает] цветом и формой — то есть пустота, что есть пустота — то есть цвет и форма.

То же самое справедливо в отношении ощущений (*ведана*), представлений (*санджня*), сил и влияний прежних деяний (*санскара*) и собственно сознания (*виджняна*).

Здесь (в этом мире), о Щарипутра, всем дхармо-частицам присуща пустотность, они не возникали и не исчезали, они не загрязнены и не чисты, они не подавленные и не действенные.

Поэтому, о Щарипутра, в пустотности нет цвета и формы, нет ощущений, нет представлений, нет сил и влияний прежних деяний, нет собственно сознания, нет зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и мышления, нет цветов и форм, звуков, запахов, вкушаемого, осязаемого и дхармо-частиц [ума], нет осознания зримого [и т.д.], как и нет осознания мыслимого.

Нет также неведения (*авидья*), как и нет искоренения неведения, нет старения и смерти*, как нет и искоренения старения и смерти.

** Здесь названы первое и последнее звенья цепи взаимозависимого происхождения — важнейшей доктрины буддизма (см. ниже Приложение III и V, а также Словарь; СЛ, 109–112 и [Андросов 2000а: 105–106; 698–699]), которая в высшем смысле тоже не может служить опорой освобождению сознания, как, впрочем, и всё остальное, в том числе — четыре Благородные истины, что устанавливается следующим суждением.*

Нет также страдания, нет его причины, нет его прекращения и нет Пути.

Нет также истинного Знания (*джняна*), как нет ни соединения [с ним], ни разъединения.

Поэтому, о Щарипутра, будучи несвязанным и опираясь на Совершенствование Мудрости, просветлённое существо (*бодхисаттва*) пребывает как не имеющий препятствий для сознания. Благодаря отсутствию препятствий для сознания он без страха преодолевает заблуждения и обретает прекращение череды рождений (*нирвана*) в качестве вершины [Пути]. Присутствующие в трёх временах (прошлом,

настоящем и будущем), все Просветлённые (*буддха*), опираясь на Совершенствование Мудрости, обрели Наивысшее Подлинное Просветление.

Поэтому необходимо знать Совершенствование Мудрости как великое сокровенное речение (*мантра*), как сокровенное речение великого Знания, как Наивысшее сокровенное речение, как несравненное сокровенное речение, как [речение], умиротворяющее все страдания и истинное, оно вне тщеты. Вот так звучит сокровенное речение Совершенствования Мудрости:

Гате гате пара-гате пара-самгате бодхи сваха·

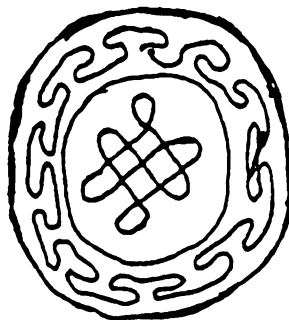
(О сущая [Совершенная Мудрость], о сущая, о до конца сущая, о до конца единосущная, о да благословится Просветление).

Так, о Щарипутра, просветлённое существо (*бодхисаттва*) должно обучать, если оно практикует Совершенствование Мудрости».

К этому времени Благодатный уже вышел из сосредоточения на глубоком созерцании, и Он сердечно одобрил благородного великосущего и просветлённого Авалокитешвару: «О верно, о верно, сын [Моей] семьи. Именно так, сын [Моей] семьи, именно так, как поведено тобою, надлежит применять это таинственное Совершенствование Мудрости. Такому обрадуются и все Истинносущие (*матхагата*)». Так молвил Благодатный.

Досточтимый Щарипутра, благородный великосущий и просветлённый Авалокитешвара, и те монахи, и те великосущие и просветлённые существа, и все собравшиеся [слушать проповедь] боги, люди, полубоги (*асуры*), божественные птицы (*гаруда*), небесные музыканты (*гандхарва*), и весь мир возрадовались Слову Благодатного.

**Благословенная «Праджня-парамита-хридайя-сутра»,
или «Сутра о сущности Совершенствования Мудрости»
завершена.**



ПРИЛОЖЕНИЕ II

Учение о странствии по существованиям согласно «Бхава-санкранти-сутре» и комментария Нагарджуны к ней

1

Вступление

Среди нагарджунистских очерков буддийских доктрин важное место занимает учение о странствии по существованиям, изложенное в «Бхава-санкранти-шастре». Индийский пандит Н.Айясвами Састри предложил назвать так три версии небольшого текста, ассоциируемого с сутрой «Бхава-санкранти» [Sastri 1937–1938: XXII]:

1. «Бхава-санкранти» в 16 строфах (стихотворный размер *ануштубх*, а один стих — *упаджати*) тибетского перевода (Mdo gi, XXXIII, No. 95, 227a, 7 — 228a, 5). Этот же текст буквально представлен в Тенгьюре в томе Mdo nge, XCIV, No. 7, но под названием «Бхава-санкранти-парикатха», т.е. «Наставление о странствии по существованиям» Нагарджуны. «Парикатху» также изучала Кармен Драгонетти, которая издала тибетский текст и испанский перевод «Наставления» [Dragonetti 1977].
2. «Мадхьяма-бхава-санкранти» в 19 строфах (стихотворный размер *ануштубх*) тибетского перевода (Mdo tsa, XVII, No. 18, 170b, 5 —

171b, 4). Причём термин *мадхьяма* (средний, срединный) приводится только в колофоне трактата. К этому же тексту есть комментарий (*тика*) Майтреянатхи (сер. IV в.), находящийся в Тенгьюре в том же томе и идущий следом. Н.А.Састри считает, что было три автора, творивших под этим именем, а данную *тику* составил учитель Асанги, живший в V в. [там же: XXXI–XXXV]. По мнению Н.А.Састри, содержание этого комментария заставляет иначе понимать роль учения и его практическое значение в качестве руководства не только для нового благоприятного рождения, но и для достижения состояния Будды [там же: XXVI].

3. «Бхава-бхеда-шаstra» в 27 прозаических *кариках* на китайском языке. Это название можно перевести как «Учение о выходе из мирского существования» [там же: XXV–XXVI].

В цитируемой работе Н.А.Састри ретранслировал названные произведения, а также одноимённую сутру на санскрит и дал английские переводы четырёх версий сутры (три — с китайского языка и одна — с тибетского). Согласно К.Линдтнеру, в «Бхава-санкранти» есть «много подобных или идентичных стихов» Нагарджуновой «Бхава-санчаре» и «Нирвикальпа-пракаране», приписываемой Арьядэве; кроме того, шестой стих «Бхава-санкранти» цитируется в «Мадхьямака-ратна-прадипа» Бхавьей, который утверждает авторство Нагарджуны [Lindtner 1982: 13, п. 19].

Только «Мадхьяма-бхава-санкранти» и её комментарий (*тика*) подразделены на пять глав. Предположительно основанием деления послужил текст комментария. Они посвящены следующим темам:

- I. (строфы 1–6с) Нереальность всех существующих *дхармо*-частиц, а также их возникновения, качеств, природы. Все они подобны иллюзии, цветку в небе, пустому пространству. Мир не возник сам по себе и никем не порождён. Он ни вечен, ни не вечен и имеет сходство с мифической обителью небесных певцов (*гандхарвов*).
- II. (6д–8) Пять групп (*скандха*) *дхармо*-частиц лишены реального содержимого (*васту*), а ум не обладает какой бы то ни было подпадающей описанию природой.
- III. (9–10) Изречённая Просветлённым (*Буддха*) истина в качестве Пути недвойственности состоит в том, что нет ни ума, ни *дхармо*-частиц, ни тела — всё лишено самосущего.
- IV. (11) Только стремящийся к Просветлению (*бодхисаттва*), постоянно практикующий шесть видов совершенства (*парамита*) вскоре обретёт высшее Просветление.

V. (12–19) Прибегая к искусным средствам (*упайя*) и совершенствуая проникновенное понимание (*праджня*), стремящийся к Просветлению вскоре вкусит плоды Просветления, а благодаря наставлениям Учителя станет Всеведущим. Он познает, что всё — лишь имена, природа сущего в несуществовании. Впрочем, последний термин условен. Когда Просветлённый говорил, что «предмет воспринимается нашими глазами», Он имел в виду обыденный смысл слов обычных людей. Но поскольку всё видимое нами — иллюзия, постольку абсолютная истина заключается в том, что мир не охватить мыслью.

Уже данный краткий пересказ показывает мадхьямиковское направление интерпретации учения. Однако сохранившиеся четыре версии (три китайских и тибетская) «Бхава-санкранти-сутры» отнюдь не являлись таковыми. В раннем и немахаянском буддизме учение о странствии особи из одной жизни в другую по шести видам существования в *сансаре* — богом, полубогом (*асура*), человеком, животным, ненасытным духом (*пре́та*), тварью ада — являлось специализацией *пудгала-вады* как в ветви *ватсинутриев*, так и в ветви *самматиев*. По определению Ф.И.Щербатского, *пудгала* — это «нечто обусловленное элементами (насколько они организованы) в данный момент жизни особи» [Scherbatsky 1919: 830]. Сбрасывая один набор *дхармо-частиц* и приобретая новый, *пудгала* выживает в череде рождений (*сансара*). Таков здесь смысл *санкранти-вады*.

Согласно Камалашиле, сторонниками учения о странствии особи были и *сарвастивадины*, утверждавшие, что бытие *дхармо-частиц* двояко: как подлинная сущность и как проявление мгновения. Если второе имеет прошлое, настоящее и будущее время, то первое есть всегда [Tattvasangraha 1926: 13]. Но группы *дхармо-частиц*, переходя из одного существования в другое, не имеют постоянного носителя, такого, как *пудгала* (см. подробнее [Щербатской 1988: 226–227]).

Что касается рассматриваемой сутры, то три её версии устанавливают правило: «Ни одна из *дхармо-частиц* не переходит из одного мира в другой мир», — а вот четвёртая и самая старшая из них (на китайском языке в переводе Бодхиручи, жившего между 386 и 534 гг.) утверждает, что в действительности одна *дхармо-частица* переправляется из этого мира в будущий мир особи [Sastri 1937–1938: XVII–XIX]. Таким образом, в догматике раннего буддизма *санкранти-вада* использовалась неоднозначно. Если же посмотреть на учение о странствии по существованиям более широко, то нужно помнить и о других основаниях для череды рождений особи, например, о тех, которые

приводятся в палийском каноне, — см. в переводах космологических сутр И.П.Минаева (цит. в [Андросов 2001: 412]) и А.В.Парибка (Сутра «Первознание»), — или о приведенных выше Нагарджуной в ММК, XVII в качестве воззрений оппонентов.

Не следует забывать также и то, какие метаморфозы претерпело это учение в тантрическом буддизме Индии и Тибета и какую важную роль оно играет до сих пор во всех школах тибетского буддизма. Поэтому мы решили дать переводы канонических тибетских текстов, демонстрирующих постепенное идеологическое «насыщение» доктрины на пути от сутры к шастре.

Собственно, у «Сутры» есть ещё одна тибетская версия — рукопись XIII–XIV вв. монастыря Толинг, которая является копией более древнего манускрипта X–XI вв. Этот тибетский текст с переводом на итальянский язык, а также с ещё одним переводом «Сутры» с китайского языка были изданы на итальянском буддологом Дж.Страмиджоли в 1936 г. (эти данные приводятся в [Tola, Dragonetti 1986: 3]), там же сообщается о нескольких изданиях и переводах «Сутры» на испанский язык, выполненных Ф.Тола и К.Драгонетти).

Во всех версиях «Сутры» (как китайских, так и тибетских) её первая часть — прозаическая, а вторая — стихотворная (семь строф). Из второй части пять с половиной строф содержательно идентичны строфам Нагарджуновой «Бхава-санкранти-парикатхи»: в наших переводах соответственно: строфа 8 = 11, 10 (строки 3, 4) и 11 = 12, 12 = 13, 13 = 14, 14 = 15. Но надо учитывать, что переводчики были разными и потому буквального соответствия нет. Объясняя эти совпадения, Ф.Тола и К.Драгонетти полагают, что вначале существовала только прозаическая часть, а позднее мадхьямиками была добавлена в стихах идея пустотности, и эти строфы они позаимствовали преимущественно из «Парикатхи», после чего «Сутра» перешла в разряд махаянской литературы. Примерно также мадхьямики поступили с «Шалистамбасутрой». Дополнение к «Бхава-санкранти-сутре» было сделано до VI в., в котором её первый раз перевели на китайский язык [там же: 4–5].

Следующие переводы выполнены по изданиям¹:

1) Кангьюр, редакция Дерге, Mdo, dza, 175a6 — 177a3; 2) Тенгьюр, редакция Дерге, Spring yig, ge, 167b1 — 168a4; 3) Тенгьюр, редакция Дерге, Mdo 'grel, tsa, 151a1 — 151b6.

¹ Переводы осуществлены совместно с О.Э.Филипповым.

2

«Благородная сутра Великой Колесницы
о странствии по существованию»
(«Арья-бхава-санкранти-нама махаяна-сутра»)
ārya-bhava-saṅkrānti-nāma mahāyāna-sūtra
тиб. 'phags pa srid pa 'pho ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

Перевод и комментарий

[Посвящение]

Хвала всем Просветлённым и бодхисаттвам!

1

Я слышал так, что однажды в Раджагрихе, в бамбуковой роще, в том месте, где кормились птицы, пребывал Благодатный совместно с большой общиной нищенствующих монахов [числом] 12 с половиной сотен и с очень многими великосущими просветлёнными существами (бодхисаттва)*. Вскоре Благодатный оказался полностью окружённым многими сотнями тысяч последователей и, взирая пред собой, стал разъяснять Законоучение (Дхарма).

И поведал Он о монашеской жизни, которая благословенна и в начале, и в середине, и в конце [жизненного пути], которая благая по своей природе, и должна выражаться прекрасными словами, которая уединённа и наполнена совершенной чистотой, и совершенной ясностью.

* Разбивать по пунктам содержание сутры предложил Н.А.Састри. Относительно зачина и численности присутствующих см. [Андросов 2000а: 614–615]. По преданию, эта роща была подарена Будде царём Бимбисарой, и постепенно из места пребывания монахов в сезон дождей она преобразовалась в постоянную обитель общины, где был воздвигнут один из первых монастырей Венувана. В данной сутре (см. ниже) этот царь–покровитель буддизма именуется Щренья (тиб. bzo-sbyangs) Бимбисара. Второе имя более известно, хотя в десятой главе «Буддха-чариты» Ашвагхоши [Buddha-carita 1972], называющейся «Посещение Щреньи», повествуется, что именно царь Магадхи Щренья встретился с царевичем из рода шакьев ещё до Просветления последнего. Впрочем, в переводе на русский язык царя предпочли называть Бимбисарой [Ашвагхоша 1990: 112–117]. В ряде сутр царя зовут Щреника Бимбисара, и он считается историческим персонажем, краткие сведения о нём см. [Lamotte 1988: 91]. Н.А.Састри термин «Щренья» переводит как “an expert in arts” [Sastri 1937–1938: 9–11].

2

В это время вышел из великого града Раджагрихи царь Магадхи-страны Щренья Бимбисара и, шествуя с великой царской пышностью

и [знаками] царского могущества, прибыл к бамбуковой роще, где восседал Благодатный. По прибытии царь склонил голову к стопам Благодатного, трижды обошел вокруг Него слева направо и встал уединённо. Стоя на своём месте, Магадхи царь Щренья Бимбисара от всего сердца обратился к Благодатному со следующими словами:

— О Благодатный! Каким образом осуществляемые деяния (*карма*) внезапно прекратились и исчезли как раз в момент смерти, после того как они долгое время накапливались? Потом сознание (*манас*) возвращается обратно [с соответствующей кармой]. Если все силы и влияния прежних деяний пусты, то каким же образом не теряются плоды (следствия) деяний*?

* Здесь фигурирует термин *авипранаца*, а вместо тиб. *chab mi 'tshal* читай: *chud mi za*. Об этом термине см. ниже и ММК, XVII, 13–21.

3

Благодатный так отвечал Магадхи царю Щренье Бимбисаре:

— О великий царь, рассмотрим такой пример: мужчина спит и ему снится, что он гуляет с прекрасной женщиной из его страны. Когда же он просыпается, он может помнить эту прекрасную женщину. Как ты думаешь, о великий царь, существует ли эта прекрасная женщина из страны сновидений?

4

Он отвечал:

— Её нет, о Благодатный.

5

Благодатный молвил:

— Как ты думаешь, о великий царь, можно ли считать умным того мужчину, который старается удержать прекрасную женщину, явившуюся во сне?

6

Он отвечал:

— Нет, о Благодатный. Почему же так? Потому что, о Благодатный, прекрасная женщина из страны сновидений вовсе не существует, ею нельзя обладать. Разве можно с ней где-нибудь гулять? Значит, он будет иметь лишения и мучения.

7

Благодатный поведал:

— Именно так, о великий царь, обычный человек, глуповатый и необученный, увидев красивые формы глазами, будет цепляться за

все формы, которые доставляют приятные ощущения уму. И цепляясь за них, он взрастит привязанность. Из привязанности вырастет влечение по отношению к ним. Из влечения к ним появится вожделение, возникнет гневливость и духовная слепота, а с их помощью создаются тело, речь и ум. Что касается деяний, то, став силами и влияниями прежних деяний, они исчезнут. Исчезновение [означает, что ничто из них] не пребывает ни в восточной стороне, ни на юге, ни на западе, ни на севере, ни вверху, ни внизу, ни в промежуточных направлениях.

Что касается более позднего периода, когда наступает время смерти и когда прекращается последнее мгновение сознания из-за опустошения (истощения) у некоего лица деяний (*карма*), необходимых [для прежней жизни?], тогда деяние становится таким же, каким уму спящего или уже проснувшегося человека предстаёт прекрасная женщина из страны [сновидения].

Таким образом, о великий царь, последнее мгновение сознания прекращается и появляется первое мгновение сознания, которое знаменует рождение. И снова рождаешься или в мире богов, или среди людей, среди полубогов или среди адских существ, либо из лона животных, либо среди ненасытных духов (*према*).

О великий царь, непосредственно после исчезновения этого первого мгновения сознания от него возникает новая череда мгновений сознания, переживаемых (получаемых в ощущениях) как кармический плод.

Таково, о великий царь, Законоучение. Хотя из этого мира ничего не переходит в другой мир, существуют смерть и рождение*.

** У двух последних предложений возможен и другой перевод: «О великий царь, хотя нет ни одной дхармо-частицы, которая бы переходила из этого мира в другой мир, тем не менее существуют смерть и рождение».*

О великий царь, прекращение последнего мгновения сознания здесь известно как «смерть». Возникновение первого мгновения сознания называется «рождением».

О великий царь, когда последнее мгновение сознания прекращается, оно никуда не переходит далее. И когда возникает вновь первое мгновение сознания, оно ниоткуда не приходит. Почему же так? Потому что [сознание] лишено самосущего.

О великий царь, здесь последнее мгновение сознания пусто в качестве последнего мгновения сознания, и смерть пуста в качестве смерти, и деяние (*карма*) пусто в качестве деяния, и первое мгновение сознания пусто в качестве первого мгновения сознания, и рождение пусто

в качестве рождения. Деяния же познаются как то, что не теряет (авипранаца) [свой плод, следствие]**.

О великий царь, непосредственно после исчезновения первого мгновения сознания, которое знаменует рождение, возникает непрерывная новая серия умственных (*читта*) деяний, переживаемая как кармический плод (созревания)***.

** *Весь текст пунктов 3–7 цитируется Чандракирти* [Madhyamaka-avatara 1912: 127–129].

*** *Оригинальный санскритский текст, соответствующий предыдущему тибетскому пункту 7, цитируется Шантидэвой в «Шикша-самуччае»* [Sikṣasamuccaya 1897: 252–253] и в «Панджике» *Праджнякармата* [Santideva 1960: 224–225].

Так поведал Благодатный.

Далее Благосущий Наставник возвестил:

8

Всё это — лишь названия,

Которые устанавливаются только на уровне знаков и понятий

(санджня).

В речи не существует ничего,

Отделённого от слов*.

* *Санскритский оригинал этой строфы цитирует Харибхадра в «Абхисамая-аланкара-алоке», согласно* [Sastri 1937: 5; Tola, Dragonetti 1986: 16–17], *частично содержание её перекликается с Нагарджуновым «Гимном неохватимому мысли Будде», 35* [Андронов 2000а: 439].

9

Что касается отдельных слов,

То ими могут называться отдельные *дхармо-частицы*.

Но ни то ни другое — не существует.

Именно это и есть подлинная реальность (*дхармата*)

*дхармо-частиц**.

* *Санскритский оригинал этой строфы цитирует Асанга как текст «Бхавасанкранти-сутры»* [Bodhisattva-bhūmi 1966: 32–33] и дважды — *Камалашила в своём комментарии на труд Шантаракишты* [Tattvasaṅgraha 1968, vol. I: 15, 339].

10

Сущность же названий (*намата*) пуста у названий.

Название не существует в качестве названия.

Все *дхармо-частицы* не имеют названий,

Но они (*дхармы*) как бы освещаются названиями*.

* *Санскритский оригинал этой строфы цитируется Шантидэвой в «Шикша-самуччае»* [Sikṣasamuccaya 1897: 241].

11

Все эти дхармо-частицы — не существуют,
Но они возникают из воображения (*калтана*) [рассудка].
Но ведь пусты и воображаемые [дхармо-частицы],
Поэтому это воображение пусто*.

* Ср. 10-ю и 11-ю строфы со строфами Нагарджунова «Гимна неохватимому мыслию Будде», 35–36 [Андросов 2000а: 439–440]. Санскритский оригинал этой строфы цитирует Харибхадра в «Абхисамая-аланкара-алоке» (согласно [Tola, Dragonetti 1986: 17]).

12

То, что глаз видит цвет и форму, —
Это называют некоторые правильно воспринятым.
Это и есть ложное воззрение о мироздании.
Такова относительная истина (*самврители-сатья*).

13

Когда же Просветлённый Наставник просвещает,
Что зрение обусловлено соединением [причин и условий],
Тогда мудрец воскликнет —
Такой уровень наставлений (*упачара-бхуми*,
тиб. *gdags pa'i sa*) есть наивысшая истина (*парамартха*).

14

Глаз не видит цвет и форму,
Ум не познаёт дхармо-частицы —
Это и есть абсолютная истина (*парама-сатья*),
Которую мир не в состоянии ухватить*.

* Санскритский оригинал строф 13–14 приводит Чандракирти [Prasannapada 1903–1913: 120], но в обратной последовательности.

15

Так возвестил Благодатный. И весь мир, вкупе с Магадхи царём
Щреньей Бимбисарой, с просветлёнными существами (*бодхисаттва*),
монахами, богами, людьми, полубогами и небесными музыкантами
(*гандхарва*), возрадовался, воздав хвалу поведанному Благодатным.

**«Благородная сутра Великой Колесницы
о странствии по существованиям»
завершена.**

*Переведена и отредактирована
индийскими наставниками Джинамитрой, Данашилой
и тибетским толмачом Бенде Йешеде.*

3

Нагарджуна

«Наставление о странствии по существованиям»
(«Бхава-санкранти-парикатха»)

bhava-saṅkrānti-parikathā

тиб. srid pa las 'das pa'i gtam

Перевод. Комментарий

[Посвящение]

Хвала Величественно-Прекрасному (Манджушри), юному царевичу*.

* Относительно посвящения см. выше Посвящения к «Акутобхайе», а также к «Дружественному посланию» («Сухрил-лекха» [Андросов 2000а: 64]).

1

Несуществующая дхармо-частица (а-бхава) не происходит
из существующей (бхава).

И неверно, что из несуществующей дхармо-частицы происходит
хоть что-то*.

Если бы существующая дхармо-частица возникала как постоянная,
То она была бы столь же неопределённой, как и цветок в небе.

* Эти два положения идентичны двум положениям из четырёх (чатух-котти), приведённым в ММК, XXI, 12.

2

Если дхармо-частица равнозначна небу,
То и другое, когда порождается, тоже равнозначно небу.
Всё взаимозависимое подобно пространству,
Поэтому существующая дхармо-частица не является
существующей.

3

С точки зрения самосущего (свабхава) нет ни деяния (карма),
Нет ни его причины (хету), ни его плода (пхала).
Всё это не существует.
Нет также ни мироздания, ни его крушения.

4

Что же это за существующие дхармо-частицы, не имеющие
происхождения?
И как же тогда появляется нечто другое?

Мир изначально не был рождён,
И ничто другое также не создавалось.
Подобно [легендарному] граду Сомасимхи
Мироздание вращается без какого бы то ни было смысла*.

* Две последние строки добавлены к строфе 4 неизвестным автором. «Сомасимха-пури» — не совсем ясный мифологический образ, поскольку «Сома-пури» — эпитет столицы Магадхи Паталипутры.

5

Мироздание происходит из воображения,
Источником же воображения является сознание (*читта*).
Ибо сознание есть опора тела (*кайя*, или всего телесного),
Поэтому-то тело имеет возможность действовать.

6*

Цвет и форма (*рупа*) — пусты, чувственные переживания (*ведана*)
лишены самосущего,
Нет знаково-понятийного содержания (*санджня*), как и нет сил
и влияний прежних деяний (*санскара*).
Поскольку отбросив возникновение (*самбхута*), [получаем],
что нет ни сознания, ни сознательных процессов (*чайтта*),
Постольку тело лишено возможности иметь самосущее.

* Именно эта строфа создана стихотворным метром — упаджати.

7

Итак, нет ни сознания, ни *дхармо*-частиц,
Ни тела, ни опор восприятия (*дхату*).
По этой причине эта недвойственность
И называется мудрецами высшей реальностью (*маттва*).

8

Она истолковывается как безопорная
И во всех отношениях она недвойственна.
Будучи действующим без опоры,
Ум (*мати*) сохраняет безопорность.

9

Если действовать исходя из [совершенствования] даяния,
нравственности,
Терпимости, решимости, сосредоточенного созерцания и других
(*парамита*),
То за непродолжительное время можно обрести
Наивысшее Просветление (*парама-бодхи*).

10

Применяя оба — как искусный способ (*упайя*), так и Мудрость
(*праджня*), —

Следует обращать Сострадание (*каруна*) ко всем существам.

Нет никаких сомнений, что тогда Всеведение

Обретется быстро.

11*

Всё это — лишь названия,

Которые устанавливаются только на уровне знаков и понятий
(*санджня*)

В речи не существует ничего

Отделённого от слов*.

** Напомним, что строфы 11–15 «Парикатхи» содержательно совпадают со стихотворной частью «Сутры» (см. Вступление). Поскольку они почти все имеют санскритские оригиналы, мы решили привести одинаковые переводы. То, что в тибетских версиях эти строфы не идентичны буквально, объясняется разными коллективами переводчиков.*

12

Все *дхармо*-частицы не имеют названий,

Но они (*дхармы*) как бы освещаются названиями.

Все эти *дхармо*-частицы — не существуют,

Но они возникают из воображения (*калпана*) [рассудка],

Но ведь пусты и воображаемые [*дхармо*-частицы],

Поэтому это воображение пусто*.

** Две последние строки, по мнению Н.А.Састри, добавлены к строфе 12 неизвестным автором. Но на самом деле Н.А.Састри не усмотрел сходства строф «Парикатхи» и «Сутры» (см. Вступление). Две первые строки вошли в 10-ю строфу сутры, а остальные четыре суть 11-я строфа сутры.*

13

То, что глаз видит цвет и форму,

Это называют некоторые правильно воспринятым.

Это и есть ложное воззрение о мироздании.

Такова относительная истина (*самврити-сатья*).

14

Когда же Просветлённый Наставник просвещает,

Что зрение обусловлено соединением [причин и условий],

Тогда мудрец восклицает —

Такой уровень наставлений (*упачара-бхуми*) есть наивысшая
истина (*парамартха*).

15

Глаз не видит цвет и форму,
Ум не познаёт *дхармо*-частицы —
Это и есть абсолютная истина (*парама-сатья*),
Которую мир не в состоянии ухватить.

16

Нет ни глаза, ни цвета и формы,
Нет ни восприятия, ни деятельности ума.
Сознание является неопределённым подобно сновидению.
Всё не имеет ни бытия, ни небытия.

**«Наставление о странствии по существованиям»,
составленный благородным Учителем Нагарджуной,
завершено.**

*Переведено кашмирским мудрецом Шриратхой
и переводчиком монахом Драгджором Шерабом.*

4

Нагарджуна

«[Трактат] о странствии по существованиям
[с позиции Срединности]»

(«[Мадхьяма]-бхава-санкранти-[шастра]»)

[*madhyama*]-*bhava-saṅkrānti*-[*nāma-śāstra*]

тиб. srid pa 'pho ba

Перевод. Комментарий

[Посвящение]

Хвала Величественно-Прекрасному (Манджушри), юному царевичу.

[Глава первая]

1

У *дхармо*-частиц нет рождения из-за несуществования.
Даже если *дхармо*-частица не существует,
Некоторые считают, что новое рождение возможно,
Другие считают, что *дхармо*-частица существует как вечная.

2

Такого рода рассуждения являются заблуждениями,
Они подобны цветам в небесном пространстве.
Ибо подлинная реальность (*дхармата*) подобна пространству,
А её порождение подобно небесам.

3

Все собственные сущности (*свабхава*) подобны небесам.
Так мудрому следует постигать.
Нет действующей причины, нет даже плода,
Отсутствуют и *дхармо*-частицы деяния (*карма*).

4

И все остальные *дхармо*-частицы не существуют подобно тем.
[Некоторые считают, что] это мироздание и даже другое
Имеют происхождение,
[В то время] как самосущее не должно иметь происхождения.

5

Но тогда и сын бесплодной женщины,
Должен рождаться, будучи таким же, [как мироздание],
Изначально это мироздание никем не произведено,
И нет никого, кто бы смог это сделать.

6 (а-с)

И подобно тому как блуждаешь в иллюзорном граде (*майя-нагара*),
[Блуждаешь] в мире круговорота существований, что не имеет
смысла.

Всё, будь то бытие или небытие, суть названия.

**Так завершается первая глава —
о подлинной реальности (*дхармата*).**

[Глава вторая]

6 (d) Причиной мироздания является воображение (*викальпа*).

7

Тогда бы и это сознание происходило из воображения.
Но ведь тело порождается сознанием.
Равно тому как тело является исключительно вымыслом,
Столь же *дхармо*-частицы цвета и формы, ощущений, а также
знаково-понятийного содержания сознания

8

Являются пустыми (вымышленными) и не существуют.
Равно силы и влияния прежних деяний не существуют,
Нет и того, что можно было бы назвать сознанием (*читта*)*,
Поскольку и само сознание есть воображаемая сущность.

* Здесь термин *читта* употреблён вместо *виджняна*, обозначая соответственно пятую группу (*скандха*) *дхармо-частиц*.

**Так завершается вторая глава —
разъяснение пустотности пяти групп
дхармо-частиц.**

[Глава третья]

9

Так как сознание не существует, тогда ведь нет и *дхармо-частиц*,
Точно так же нет ни тела, ни основ сознания (*дхату*).
Таким образом, благодаря Пути недвойственности
Высшая реальность (*таттва*) разъясняется правильно.

10

Всё это лишено опоры
И разъясняется как безопорное.
И деятельность ума безопорная,
Поэтому-то порождаемое им лишено опоры.

**Так завершается третья глава —
разъяснение Мудрости.**

[Глава четвертая]

11

Если даяние, нравственность, терпимость, решимость,
Сосредоточенное созерцание, Мудрость и остальные [*парамиты*]
Совершенствовать постоянно, творя деяния,
То очень скоро обретёшь Просветление.

**Так завершается четвертая глава —
разъяснение искусных способов (*упайя*).**

[Глава пятая]

12

Нектар [наставлений], обретённый, как то сказано
В главах об искусном способе и Мудрости, —

Никогда не иссякнет благодаря поучениям учителей.
Обретя его очень скоро,

13

Нет никаких сомнений, что обретёшь и Всеведение.
Но всё это одни лишь названия,
Которые пребывают среди основ сознания (*дхату*), как имена.
Существует ли то, что обозначается словами,

14

И где же будет пребывать эта самая речь?
Как же называется то, что возникает?
Дхармо-частицы то возникают одна за другой,
То исчезают одна за другой. Ибо ТО без них.

15

Поскольку отсутствие *дхармо*-частицы есть подлинная реальность
(*дхармата*),
Постольку несуществующее название есть пустота (*шуньята*).
И так же нет ничего, что можно установить как название.
Все *дхармо*-частицы безымянны.

16

Совершенно ясно, что название не существует.
Как же возникает тогда воображение?
Эти воображения [и представления] суть пустота.
«Цвет и форма же видимы глазом».

17

Так сказал о мироздании Постигший высшую реальность,
Поскольку обычный человек в силу гордыни обманывается,
Постольку он опирается на мирообусловленную истину.
Всё, что видимо, порождается во взаимообусловленности.

18

Просветлённый Наставник разъясняет это, будучи Проводником
(Пути).

Пребывание же на уровне деяний и привязанности
Означает, что сознание не обладает абсолютной истиной
И глаз не видит цвета и формы.

19

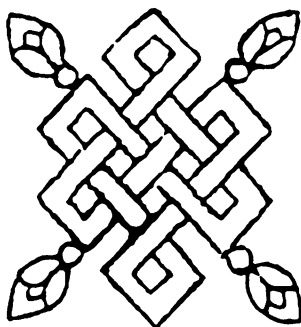
Это сознание и *дхармо*-частица не существуют.
Всё, что проявляется, разъясняется как обманчивое.

И то, что обычные люди отбрасывают,
То называется абсолютной истиной.

**Так завершается пятая глава —
разъяснение двух истин.**

**Трактат «О странствии по существованиям»
[из раздела учений о] Срединности,
составленный благородным Нагарджуной,
завершён**

(переводчики не названы).



ПРИЛОЖЕНИЕ III

Нагарджуна

«Строфы о сущности
взаимозависимого происхождения»
(«Пратитья-самутпада-хридайя-карика»)
и автокомментарий
(*вьякхьяна*)¹

1

Вступление к «Строфам»

После знакомства с воззрениями Нагарджуны о взаимозависимом происхождении в 26-й главе «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»), с автокомментарием, называемым «Бесстрашным» («Акутобхайя»), рассмотрим его текст, посвящённый исключительно этому учению. Как известно, ММК считается главным религиозно-философским трактатом основоположника мадхьямики. Ещё один текст, посвящённый основным положениям нагарджунизма², называется «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения» («Пратитья-самутпада-хридайя-карика», далее ПХК) и дополнен автокомментарием (*вьякхьяна*).

¹ Приложение III создано совместно с О.Э.Филипповым.

² См. выше, Часть первая, III, 5 и другие работы [Андросов 1990: 52–67; 2000а: 38–46; 2000б: 163–172, а также 2001: 241–245, и др.].

Долгое время считалось, что этот трактат сохранился только в переводах на тибетский и китайский языки, а исходный текст состоит из семи строф. Но более полувека назад был найден оригинальный санскритский манускрипт, содержащий пять *карик* с автокомментарием³. Шестая *карика* оказалась цитатой из Нагарджунова произведения «Шестьдесят строф о доводах [разума]» («Юкти-шаштика», 12, хотя тибетские переводы несколько отличаются), а седьмая имеет параллели сразу в трёх сочинениях⁴. В этой же работе Н.А.Састри опубликовал канонический (по Тенгьюру) тибетский перевод и его собственную реконструкцию на санскрит, в том числе критическое издание оригинальных *карик*. Исследования учёных показали, что первоначальный текст включал только первые пять *карик*, а строфы 6–7 были приписаны переписчиками или переводчиками, и поэтому к ним нет автокомментария. Л.Джамспал и П.Сантина перевели трактат с тибетского языка на английский и санскритский языки⁵.

Наиболее полное известное нам исследование, включающее не только источниковедческое и историографическое обозрение ПХК с автокомментарием, а также критическое издание обоих текстов (соответственно четырём каноническим тибетским собраниям) с переводом на английский язык, но и издание этих текстов в версии дунхуанских манускриптов, было опубликовано совсем недавно [Jamieson 2001]. Здесь же следует добавить, что данный трактат представлен на тибетском языке в нескольких вариантах, включенных в собрания Тенгьюра. Два из них являются переводами собственно трактата и автокомментария на него, автором которых принято считать Нагарджуну.

В трактате семь строф. Однако по метрике и стилистически первые пять отличаются от последних, которые, в свою очередь, тоже различны по акцентуации внимания. Также доказательством того, что изначально трактат мог содержать только пять строф, может быть наличие автокомментария. Тем не менее стоит учитывать, что шесть строф были известны в середине X в., о чем свидетельствует трактат Атиши,

³ См. [Gokhale 1955]. Последний раз эти пять строф с тибетским параллельным текстом переизданы К.Линдтнером [Lindtner 1982a].

⁴ Согласно Н.Айясвами Састри и Д.С.Руэггу, это «Ратна-готра-вибхага» (I, 154), «Абхисамая-аланкара» (21) и «Саундара-нанда-кавья» (XIII, 44) [Sastri 1968: 10; Ruegg 1981: 28]. Н.А.Састри сообщил, что его первый английский перевод ПХК с автокомментарием был осуществлён с китайской версии и опубликован в 1940 г., а французский перевод строф выполнил Луи де ла Валле Пуссэн [Sastri 1968: 12].

⁵ См. [Jamspal, Santina 1974]. Более подробно о проблемах авторства текста и научной полемики по этому поводу см. [Андросов 1990: 117–119].

озаглавленный «Махаяна-патха-садхана-варна-санграха» (Bstan 'gyur, ed. Sde dge, dbu ma, vol. khi, с. 271–272). В этом труде ПХК цитируется со второй строфы по шестую.

Упомянутая выше шестая строфа ПХК в качестве цитаты из «Юкти-шаштики» 12 (там же, vol. tsa, с. 20–22) сама является цитатой из сутры под названием «Самадхи Лунного Светильника» (тиб. zla ba sgron ma'i ting nge 'dzin), как отметил Шантаракшита в автокомментарии на труд «Украшение Срединности» (там же, vol. tsa, с. 81–82) («Мадхьямака-аланкара-вритти»).

Однако данный факт может быть подвергнут сомнению, поскольку значения высказываний в первых двух строках являются диаметрально противоположными. Так, в трактате «Юкти-шаштика» (dngos po shin tu phra ba la'ang/gang gis skye bar rnam brtags pa/rnam par mi mkhas de yis ni/rkyen las byung ba'i don ma mthong/) смысл строфы будет следующим (см. также ниже Приложение IV):

Тогда даже наиболее тонкая частица
Представляется возникающей (*умпада*),
И несведущий человек не сможет воспринять
Значения происхождения во взаимозависимости.

Однако в ПХК смысл таков:

Если же несведущий человек, верящий, что есть полное
уничтожение (*уччхеда*),
Будет разлагать предметы до мельчайшей частицы,
То он не сможет увидеть объект,
Который произошёл во взаимозависимости.

Нужно обратить внимание на возможные пути проникновения текста ПХК в Центральный Тибет. Если исходный трактат был принесён через Восточный Тибет, то разночтение может оказаться кажущимся, особенно если трактат был записан «на слух». Это обусловлено тем, что строфы различаются только в одном слоге (на тибетском языке), и вполне может быть объяснено тем, что трактат переписывался «на слух». Так, термин, записываемый на тибетском языке как *chad pa*, звучит «ч'епа», в Восточном Тибете он мог быть записан также и как *sku pa*, что фактически равнозначно по звучанию.

Как было сказано выше, седьмая строфа также была, скорее всего, «приписана» к трактату ПХК. Что касается второй половины этой строфы, то подобные высказывания в тибетском буддизме встречались в тантрических циклах учения, где в утвердительной форме говорится о достигнутом состоянии и подразумевается отсутствие любых сомнений в его обретении.

Например, при просмотре собрания тантр традиции *ньингма*, называемого «Байрои Гьюбум» (вероятно, VIII–IX вв.), можно встретить несколько текстов, в которых также встречается подобная строфа (точнее, вторая половина строфы). Одним из них является «Ваджрасаттва-маха-акаша-пушти» (*тиб.* rdo rje sems dra' nam mkha' che rgyas pa), где вторая половина строфы цитируется четыре раза (Bai rog rgyud 'bum, vol. 1, с. 329–376).

Однако анализ Тенгьюра показывает, что седьмая строфа приписывается Нагарджуне именно как автору ПХК, о чем свидетельствует сочинение Вималамитры (VIII в.), озаглавленное «Сакрит-правешиканирвикальпа-бхавана-пада» (*тиб.* cig car 'jug pa nam par mi rtog pa'i bsgom don) (Bstan 'gyur, ed. Sde dge, dbu ma, vol. ki, с. 10).

Данная строфа цитируется без атрибуций Нагарджуне в трудах следующих мастеров Махаяны: Майтреянатхи («Абхисамая-аланкарана-карика-праджня-парамита-упадеша-шастра») (там же, shes phyin, vol. ka, с. 10) и «Махаяна-уттара-тантра-шастра» (там же, sems tsam, vol. phi, с. 61); Бхавьи («Мадхьямака-ратна-прадипа») (там же, dbu ma, vol. tsha, с. 262); Камалашилы («Арья-праджня-парамита-ваджра-ччедикатика») (там же, shes phyin, vol. ma, с. 260); Абхаякарагупты («Арья-ашта-сахасрика-праджня-парамита-вритти Марма-кауमुди») (там же, vol. da, с. 180); Ратнакарашанти («Сутра-самуччая-бхашья Ратна-алока-аланкара») (там же, dbu ma, vol. ki, с. 281); Вибутичандры («Бодхичарья-аватара-татпарья-панджика Вищеца-дъотани») (там же, vol. sha, с. 196); Атиши («Бодхи-патха-прадипа-панджика») (там же, vol. khi, с. 282).

В данном тексте (ПХК) на вопрос ученика, как группируются звенья цепи взаимозависимого происхождения, Нагарджуна распределяет 12 звеньев нетрадиционно — не по принципу трёх времён, а по принципу трёх категорий. Первая соотносится с эмоционально-чувственным, или омрачённым (*клеща*), «отравленным ядовитыми клещами» сознанием. Тогда оно пребывает в неведении (*авидья*), в жажде желаний (*тришна*), в привязанности к целям (*упадана*), а это суть первое, восьмое и девятое звенья цепи взаимозависимости. Вторая категория соотносится с кармическими деяниями, т.е. с силами и влиянием прежних деяний (*санскара*), со всем совершённым в прошлой жизни, в том числе с высказанным и передуманным, с накоплением определённой силы *кармы*. Сюда же относятся жизненные устремления, т.е. самосуществование (*бхава*), бытие, жизнь. Таким образом, эта категория охватывает второе и десятое звенья цепи происхождения. Третья категория, соотносимая с остальными семью звеньями, представляет собой сплошное страдание (*духкха*) в качестве последствий (*vipaksha*) функционирования сознания в цепи звеньев первых двух категорий.

Причём звенья первой категории являются причинно образующими для звеньев второй категории, а те, в свою очередь, для звеньев третьей категории. Когда ученик вопрошает, кто есть творец существ и что он с ними или для них делает, Нагарджуна отвечает, что всё мироздание лишь причины и следствия и нет никаких существ, в том числе их творца. На вопрос ученика, кто путешествует (переходит, перевоплощается) из этого мира в другой мир, даётся ответ, что нет даже тончайшей *дхармо*-частицы, которая бы переходила из одного мира в другой. Из пустых *дхармо*-частиц происходят пустые *дхармо*-частицы. Из пяти *дхармо*-частиц причины (звенья первой и второй категорий), которые пусты, происходят звенья страдания, которые тоже пусты и лишены самости, вечной души и того, что принадлежит ей.

Ученик просит привести пример. Учитель Нагарджуна приводит восемь примеров. Так, (1) передача духовного знания из уст в уста (*свадхьяйя*) означает, что когда ученик передаёт знание, поведенное ему учителем, то последний уже не является его источником. В этом случае знание учителя пусто по отношению к знанию ученика, ибо нельзя определить ни тождество, ни различие этих одновременных и различно обусловленных знаний. Точно так же рождающееся в будущем мгновение сознания происходит из мгновения смерти сознания, но нельзя сказать определённо: они суть идентичны или различны.

Аналогично (2) вспышка света в лампе возникает от другой вспышки света, (3) отражение в зеркале — от формы или лица, (4) отпечаток печати — от печати, (5) огонь — от кресала, (6) росток, плод — от семени, (7) кислый вкус во рту — от фрукта саливы, (8) от звука происходит эхо. Все такого рода следствия являются ни тождественными, ни отличными от их причин. Мудрец должен понимать, что последовательная непрерывность пяти групп (*скандха*) *дхармо*-частиц, происходящих во взаимозависимости, не переходит (не трансигрирует) в другой мир. Их появление в будущем объясняется так: от затухающей причины возникает другое следствие. Кто понимает сущность *дхармо*-частиц как то, что не вечно, пронизано страданием, пусто и лишено самости, тот не заблуждается.

Итак, названные причины круговорота бытия объявляются Нагарджуной бессущностными (*нихсвабхава*), иначе — пустыми (*шунья*): рождение одного существа происходит без какого бы то ни было реального субстрата. Завершается толкование Нагарджуны объяснением того, как обрести освобождение. Ученик не должен исказить воззрения, принимая невечное за вечное, неприятное за приятное, бессамостное за то, что обладает самостью, душой. Избавившись от таких воз-

зрений, он не будет желать и того, что скрывается под ними. Отсутствие желаний не будет порождать ненависти, а без неё не будут совершаться (плохие) деяния. Без деяний не возникнет привязанности к обладанию, без которого нет ни жизни, ни существования, а значит, и нет причин порождения страдания, нет нового рождения страданий тела и ума.

Несмотря на то что данный текст состоит всего из пяти или семи строф, он содержит много наставлений, адресованных и другим группам слушателей или учеников. Можно сказать, что в каждой строфе заключена определённая «связка» наставлений, которые можно применять и в других случаях.

Так, первая строфа приводит общую классификацию двенадцати звеньев по трем категориям, которые отличаются от общепринятых и наиболее часто встречающихся, а именно по трём временам: прошлому, настоящему и будущему (см. [Андросов 2001: 185–188]). Неявно, но три времени, или три жизни индивида в *сансаре*, приводятся Нагарджуной и в ММК, XXVI при рассмотрении 12 звеньев *пратитья-самутпады*. В ПХК они классифицируются по другим категориям. Это — омрачения (*клеща* — клещи, что отравляют сознание), карма, или деяния, и всеохватывающее страдание (*духхха*).

Во второй строфе каждая из трёх категорий раскрывается тем, что перечисляются, какие звенья включаются в каждую из них.

Первая категория включает в себя первое, восьмое и девятое звенья, неведение, жажду желаний (*тришна*) и привязанность к целям («цепляние» за цели). Можно заметить отличие, ибо обычно базовым омрачением считается неведение, как, например, в приводимой выше XXVI главе трактата Нагарджуны «Коренные строфы о Срединности».

Вторая категория, именуемая деянием, или *кармой*, включает второе и десятое звенья, т.е. силы и влияния (прежних деяний) и существование (*бхава*).

Третья категория, которая обозначается как страдание, включает оставшиеся звенья: сознание, имя и форму, шесть источников познания, их соприкосновение с объектами восприятия, чувственные переживания, рождение, старение и смерть вкупе с такими страданиями, как расставание с любимым, соединение с нелюбимым, страдание от потери желаемого.

Третья строфа приводит описание причинно-следственных связей. Если в общепринятой классификации все звенья цепи взаимозависимого происхождения проявляются последовательно, то в данном

трактате описываются другие отношения для обозначения причинно-следственных связей. В комментарии затрагивается ещё один вопрос: может ли существо родиться одновременно в нескольких местах или нет? Ответ Нагарджуны подразумевает наличие только индивидуального потока сознания, поскольку в комментарии сказано: «в трёх мирах [одновременно] происхождение существа не может случиться».

Четвертая строфа показывает: правильное понимание причинно-следственных связей и взаимозависимого происхождения способствует ответу на вопрос о начале мироздания, а также о Боге-творце и его действительности. Фактически весь мир описывается как появление и исчезновение пустых по своей природе *дхармо*-частиц, которые образуют все формы внешнего мира и все виды внутренних переживаний. Абсолют, или сущее как оно есть, здесь описывается как взаимозависимость и проявление *дхармо*-частиц, обусловленных причинно-следственными связями.

Вопрос пятой строфы поднимается Нагарджуной также и в трактате «Бхава-санкранти»⁶. Можно отметить, что эта строфа является в некоторой степени опровержением воззрений ранней традиции относительно возможности «переноса существования в другой мир», или наличия некоей души или сущности, что переходит из жизни в жизнь. Примеры, приводимые в этой строфе, также показывают наличие причинно-следственных связей в момент смерти. Это видно из комментария к этой строфе. Во всех этих случаях трудно отличить первичное действие (например, наставления Учителя) и результат (что услышит ученик). И трудно определить, что мы имеем: различие или идентичность сознания в момент смерти и сознания в следующий момент. Также можно отметить и то, что в комментарии на пятую строфу указано на то, как данное учение связано с Путём освобождения.

Шестая строфа вполне уместно и оправданно вытекает из комментария на пятую строфу. На наш взгляд, если принимать к сведению историко-текстологическое понятие «нагарджунизм», то вопрос о том, сам ли Нагарджуна седьмой строфой ПХК избрал известную цитату или это сделали его последователи, вообще не стоит. Ибо все семь строф и автокомментарий выполнены в соответствии со смыслами ранней Махаяны и значениями мадхьямики II–IV вв., которые и называются периодом нагарджунизма. В это время большинство таких трактатов подписывались великим именем Нагарджуны, Второго Будды.

⁶ См. Приложение II, а также [Sastri 1937–1938; 1938].

2

«Строфы о сущности взаимозависимого
происхождения»
(«Пратитья-самутпада-хридайя-карика»)

pratitya-samutpāda-hṛdaya-kārikā

тиб. rteg cing 'grel par 'byung ba'i snying po'i tshig le'ur byas pa

Перевод

[Посвящение]

Хвала юному Манджушри (Величественно-прекрасному)!

1

Великий Мудрец (Просветлённый) провозгласил
Двенадцать звеньев [цепи] взаимозависимого происхождения.
Эти [двенадцать звеньев] полностью охватываются тремя

[категориями] —

Омрачениями (ядовитыми *клещами* сознания), деяниями (*карма*)
и страданиями (*духха*).

2

[Звенья] первое, восьмое и девятое — омрачения (ядовитые *клещи*
сознания).

[Звенья] второе и десятое — деяния (*карма*).
Семь оставшихся и также [дополнительные] суть страдания.
Итак, двенадцать звеньев [цепи] собираются в три.

3

Два [звена *кармы*] производятся тремя [звеньями омрачений].
Семь [звеньев страдания] возникают из двух [звеньев *кармы*].
Из семи же происходят три [омрачения].
Так круг существования вращается снова и снова.

4

Всё мироздание есть причина и следствие,
Здесь нет никакого другого [независимого] существа.
Значит, пустые *дхармо*-частицы
Возникают из пустых *дхармо*-частиц.

5

[Сходство] с передачей духовного знания из уст в уста, со вспышкой
света в лампе,
С отражением в зеркале, печатью, кресалом, семенем, кислым
вкусом и эхом —

Мудрецу следует понимать, что не переносится
Даже воссоединение групп *дхармо*-частиц (*скандха*).

6

Если же несведущий человек, верящий, что есть полное
уничтожение (*уччхеда*),
Будет разлагать предметы до мельчайшей частицы,
То он не сможет увидеть объект,
Который произошёл во взаимозависимости.

7

Здесь нет ничего, что нужно было бы дополнять,
И нет ничего, что можно было бы отбросить.
Нужно взирать на сущее, как оно есть.
Взирающий так обретёт освобождение.

**«Строфы о сущности взаимозависимого происхождения»
составлены Учителем Нагарджуной.**

3

*«Толкование [строф] о сущности
взаимозависимого происхождения»
(«Пратитья-самутпада-хридайя-вьякхьяна»)
pratītya-samutpāda-hṛdaya-vyākhyāna*
тиб. rteḅ cing 'grel par 'byung ba'i snying po'i rnam par bshad pa

Перевод

[Посвящение]

Хвала юному Манджушри (Величественно-прекрасному)!

Как-то здесь (в этом мире) ученик-отшельник, желающий слушать,
держать в памяти, быть внимательным, правильно понимать и способ-
ный отринуть [рассудочное] мышление, подходит ближе к Учителю
и спрашивает об Учении Истинносущего.

(1)

Вопрос таков:

«О Благодатный учитель!

Великий Мудрец (Просветлённый) провозгласил

Двенадцать звеньев [цепи] взимозависимого происхождения.

Я хочу услышать и постигнуть, как происходит их соединение?»

Отвечая на это, Учитель сообщил о сущности тех звеньев и того соединения:

Эти [двенадцать звеньев] полностью охватываются

тремя [категориями] —

Омрачениями (ядовитыми клещами сознания), деяниями (карма)

и страданиями.

Таким образом, двенадцать — это десять и два. Поскольку звенья по отдельности, то они суть отдельные звенья, что подобно тому, как кажутся отдельными части колесницы. Сказано «Мудрец», ибо Его мудрость свойственна телу, речи и уму. «**Великий Мудрец (Просветлённый) провозгласил**» — что поведано и разъяснено, это и есть благая весть. Они (двенадцать звеньев) не произошли от праприроды (*пракрити*), необходимости, прачеловека (*пуруша*), от деяний другого существа, от Бога-творца Ишвары, времени, от самосущего (*свабхава*), произвольно, по велению небес, по несчастному стечению обстоятельств и прочему. Всё возникает во взимозависимости. «**Эти [двенадцать звеньев] полностью охватываются тремя [категориями] — омрачениями (ядовитыми клещами сознания), деяниями (карма) и страданиями**», как шатёр на трёх пиках, опирающихся друг на друга.

Слово «**охватываются**» означает «все без исключения».

(2)

Вопрос:

Какие звенья являются омрачениями, какие являются кармой, какие являются страданием и каким образом объединяются все эти звенья взимозависимости?

Ответ:

[Звенья] **первое, восьмое и девятое — омрачения** (ядовитые клещи сознания).

Первое из двенадцати звеньев — неведение (*авидья*), восьмое — жажда желаний (*тришна*), девятое — привязанность к целям («цепляние» за цели). Эти три следует знать как омрачения.

Каково же деяние (*карма*)?

[Звенья] **второе и десятое — деяния** (*карма*).

Второе [звено] — формирующие силы [прежних деяний]; десятое — существование. Эти звенья следует знать как деяние (*карму*).

Семь оставшихся и также [дополнительные] суть страдания.

Что же за семь оставшихся звеньев, [если исключить] звенья, охватываемые омрачениями и деянием? Их следует понимать как страдание. Это — сознание, имя и форма, шесть источников познания, их соприкосновение с объектами восприятия, чувственные переживания, рождение, старение и смерть.

Слово «**также** [дополнительные]» объединяет [такие виды страдания], как расставание с любимым, встреча с нелюбимым, страдание от потери желаемого.

Итак, двенадцать звеньев [цепи] собираются в три.

Таким образом, эти двенадцать звеньев следует знать как омрачения, деяние и страдание. Смысл же оставшихся строф объясняется так: «в поучениях из сутр нет ничего отличного от приведённого здесь [Учения]».

(3)

Вопрос:

Если спросить об этом, то, пожалуйста, объясни, что и из чего возникает среди омрачений, деяний и страдания?

Ответ:

Два [звена кармы] производятся тремя [звеньями омрачений].

Из трех [звеньев] омрачений возникают два [звена], называемых «деянием».

Семь [звеньев страдания] возникают из двух [звеньев кармы].

Так объясняются те оставшиеся [семь звеньев] страдания.

Из семи же происходят три.

Они называются омрачениями (*клеща*, ядовитыми клещами сознания).

И снова из этих трёх [звеньев] омрачений возникают два [звена] деяния.

Так круг существования вращается снова и снова.

Круг существования суть [мир] желания, [мир] цветов и форм и [мир] отсутствия цветов и форм. И этот мир обычного существа вращается без остановки. Слова строфы обозначают неопределённость (быстротечность). Ведь круг вращается последовательно. Таким образом разъясняется неопределённость (быстротечность), так как в мирах происхождение не может являться чем-то определённым.

(4)

Вопрос:

Каков же тогда творец всех тел, называемых существами? Как всё происходит?

Ответ:

Всё мироздание есть причина и следствие,

За исключением положения, что здесь нет никакого другого [независимого] существа. Это рассматривается как достоверное и не является измышлениями. Само существование измышлений неприемлемо как истинное.

Вопрос:

Если так, то переходит ли что-либо из этого мира в другой мир?

Ответ:

Отсюда в другой мир не переносится даже мельчайшая частичка.

Значит, пустые дхармо-частицы

Возникают из пустых дхармо-частиц.

«Омрачения (ядовитые клещи сознания) и деяния (карма)» есть звенья цепи, лишённые Я и Моё. Из этих пяти пустых, являющихся причинами, возникает «страдание», также лишённое Я и Моё. И говорят, что этот плод появляется в виде семи пустых звеньев.

Про это сказано: «Так как отсутствие Я и Моё не может быть тождественно своей противоположности, то из пустых дхармо-частиц возникают лишь пустые дхармо-частицы. Это следует правильно понимать». Таково объяснение.

(5)

Вопрос:

Каковы же примеры того, что «из пустых дхармо-частиц возникают лишь пустые дхармо-частицы»?

Ответ:

[Сходство] с передачей духовного знания из уст в уста,

со вспышкой света в лампе,

С отражением в зеркале, печатью, кресалом, семенем, кислым

вкусом и эхом —

Все эти примеры следует понимать как разъяснения отсутствия сущности у внешнего мира.

«Передача духовного знания из уст Учителя к ученику» — так как невозможно описать [состояние духовного знания] Учителя, то невозможен и точный перенос [духовного знания из уст в уста]. Передаваемое же учеником дальше [знание] не является отличающимся [по своей сути от высказываний Учителя], но оно будет беспричинным. Сознание в момент смерти подобно [передаче] духовного знания Учителя. И подобно [духовным знаниям Учителя], оно не переходит в дру-

гой мир, так как из этого следовала бы ошибка [тезиса о] вечности. Другой мир также не возникает из чего-то другого, так как это будет ошибкой отсутствия причины.

Невозможно сказать ни то, что [духовные знания] ученика тождественны духовным знаниям Учителя, которые являются причиной, ни то, что они различаются. Точно так же невозможно сказать ни то, что сознания в момент смерти и в момент после смерти являются тождественными, ни то, что они различны.

Вспышка света в светильнике и следующая вспышка подобны тому, что рассмотрено выше. Подобное [можно сказать] и про возникновение отражения в зеркале, про возникновение оттиска печати из неё, про возникновение огня из кресала, ростка из семени, кислого привкуса от кислых плодов и про возникновение эха от звуков. Невозможно постичь, различаются они или нет.

Таким образом,

Мудрецу следует понимать, что не переносится

Даже воссоединение групп дхармо-частиц (скандха).

Здесь «группы дхармо-частиц» — это чувственная форма, ощущения, знаково-понятийное понимание, сила и влияния прежних деяний и сознание. «Воссоединение» означает, что нечто отличное возникает из причины, которая уже исчезла. То есть из этого мира в другой мир не переходит даже мельчайшая частичка. Таким образом, круг существования вращается из-за пристрастия к ошибочным представлениям (т.е. обманчивым понятиям).

Слово «даже» следует расценивать как отказ от ошибочных [воззрений относительно групп дхармо-частиц (скандха)].

Коль удастся постигнуть непостоянство дхармо-частиц, наличие страдания, пустоту и отсутствие Я, то не будешь запутан дхармо-частицами. Если же нет запутанности, то не будет и привязанности. При отсутствии привязанности не будет и гневливости. Коль отсутствует гневливость, то не формируются и деяния (карма). Если нет деяний (кармы), то не хватаешься за дхармо-частицы. Коль отсутствует «хватание», то не формируется и само существование. При отсутствии существования отсутствует и рождение. Если нет рождения, то не возникают страдания в теле и уме.

Поскольку не накапливаешь пять этих причин [т.е. звеньев, что относятся к омрачениям (ядовитым клещам страдания) и деянию (карме)], то не возникает и отличающийся [от них] результат, [который и есть семь звеньев цепи, именуемых страданием]. Это называют «освобождением».

Таким образом, разрушаются низшие воззрения, такие, как крайние точки зрения на вечность (*цаццвата*), уничтожимость (*уччхеда*) и прочее.

Здесь есть еще две строфы.

(6)

Если же несведущий человек, верящий, что есть полное
уничтожение (*уччхеда*),
Будет разлагать предметы до мельчайшей частицы,
То он не сможет увидеть объект,
Который произошёл во взаимозависимости.

(7)

Здесь нет ничего, что нужно было бы дополнять,
И нет ничего, что можно было бы отбросить.
Нужно взирать на сущее, как оно есть.
Взирающий так обретёт освобождение.

Так завершается
составленное Учителем Нагарджуной
«Толкование
[строф] о сущности взаимозависимого происхождения».

*Трактат переведен и проверен индийскими наставниками
Джинамитрой, Данашилой, Шилендрабодхи, Бенде Йешеды и др.*

4

Послесловие

Таким образом «Толкование» (*вьякхьяна*) сохранило для нас редкий в огромном творческом наследии Нагарджуны жанр — беседы с учеником, — столь свойственный каноническому Слову Просветлённого (*буддха-вачана*). В беседе разъясняются сложнейшие вопросы Махаяны, действительно составляющие её сердцевину, ядро, сущность — *хридайя*. Совершенно иначе предстаёт речь Нагарджуны в полемическом трактате ММК, в котором ему приходится применять весь логический инструментарий, чтобы опровергнуть доводы оппонента и, не выдвигая собственных, представить махаянское решение цепи взаимозависимого происхождения. Делает он это с блеском.

Нагарджуна излагал это учение в трактатах, адресованных самым разным слоям древнеиндийского общества: образованным неофитам,

тем, кто только знакомится с буддизмом, светским людям, знающим буддизм, учёным философам-полемистам, знатокам буддийских доктрин (как абхидхармистам, так и махаянистам). На первый взгляд терминология и структура этих изложений и его толкований идентичны. Но при более внимательном рассмотрении обнаруживаются нюансы различий, которые показывают многофункциональность учения в зависимости от целей и задач автора в конкретном произведении, а также в конкретном контексте.

Хрестоматийный канонический (как для палийского канона, так и для санскритских сутр Хинаяны и Махаяны) список терминов (*матрика*) приводится в Нагарджуновом «Собрании основоположений Закона» («Дхарма-санграха», XLII; санскритский оригинал, тибетский и русский переводы см. [Андросов 1999: 306–443], а также [Андросов 2000а: 513–514]). Тем не менее следует отметить особенность места *матрики* 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения в ДС — между списком 20 видов пустотности (*шуньята*) и списком 37 навыков, способствующих Просветлению (*бодхи-пакшика-дхарма*). Первый список является известным махаянским учением, а второй был полностью перенесён из палийских *сутт* (см. [Андросов 2000а: 514–519]) в качестве *матрик* различных техник медитации. Это может служить косвенным свидетельством того, что Нагарджуна относил учение о 12 звеньях к кругу йогическо-медитативной деятельности буддистов. В жизнеописаниях Будды (Просветлённого) Шакьямуни сообщается, что в первую же ночь после обретения Просветления Он размышлял над Законом взаимозависимого происхождения, применяя медитацию прямого и обратного порядка звеньев цепи (см. [Андросов 2001: 106–107, 185–188]; также [Минаев 1896]).

В знаменитой махаянской «Шалистамба-сутре» («Сутра о зерне и ростке риса»), которую Нагарджуна не только комментировал (*тика*), но и создал в дополнение к ней учёный трактат («Шалистамба-карика») в 70 строф (тексты, переводы, исследования см. [Schoening 1991]), говорится: «О монахи, кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Закон (*дхарма*), кто видит Закон, тот видит Просветлённого (*буддха*)» [Shalistamba 1993: 27].

Однако столь практически значимая и по сути сотериологическая функция данного учения не стала основанием для сужения рамок его применимости, т.е. для того, чтобы его пользователями были только адепты. Так, в одном из самых «общеобразовательных» произведений Нагарджуны — «Дружественном послании» («Сухрил-лекха», 109–112) приводятся эти же 12 звеньев цепи в качестве «правильного» предмета

для сосредоточенного размышления, предлагаемого вместо 14 ложных философских «непрояснимых» положений о мироздании (см. ДС, СХХХVII), кои суть безответные вопросы [Андросов 2000а: 105–106, 596–597]. В последней из указанных строф «Послания» сказано:

«Таково учение Победителя о взаимозависимом происхождении —
Самое сокровенное и драгоценное достояние [буддизма].
Кто правильно постигает его,
Тот увидит Просветлённого — высочайшего знатока
Истинносущего».

Таким образом, *пратитья-самутпада-вада* относится к классу таких учений Закона Будды, которые, составляя его сердцевину, можно и должно передавать любому умеющему слушать: ученику (*шраваку*), послушнику и даже просто любопытному. При этом его не нужно упрощать, оно не теряет своей глубины и не вредит уму, не слишком сведущему в вопросах религиозной догматики и философии. В этом смысле оно столь же уникально, как и четыре Благородные истины, как пять и десять главных заповедей буддийской нравственности, как три Драгоценности буддизма.

В трактатах, которые принято считать религиозно-философскими, это учение используется либо в качестве доказательной опоры понятия пустотности, отождествляемого с взаимозависимым происхождением, например в «Рассмотрении разногласий» («Виграха-вьявартани», 22, 28, 66, 70), либо в обоснование религиозной практики (ВВ, 54–56). Знаменательна концовка этого произведения:

«Я преклоняюсь пред несравненным Просветлённым (Буддой),
Который учил, что пустотность,
Взаимозависимое происхождение и Срединный Путь
Равнозначны (*эка-армха*) [Андросов 2000а: 337–338].

Многогранно применение рассматриваемого учения в «Семидесяти строфах о пустотности» («Шуньята-саптати»), где его понимание является предметом философской полемики с оппонентами из школ Малой колесницы. Поскольку Нагарджуна фактически отождествил пустотность и взаимозависимое происхождение, постольку для него всё взаимозависимо по происхождению (как установил Будда) и потому всё пусто. Против этого отождествления возражали мыслители сарвастивады. Весь трактат посвящён различным аспектам этих споров. Наиболее акцентированно идеи взаимозависимого происхождения и махаянские следствия этого учения применены в следующих строфах и автокомментарии к ним: 7–26, 53, 58–73. И здесь последние

строфы (ШС, 62–73) суть обоснование махаянской религиозной практики, способной разорвать цепь из двенадцати звеньев и даровать «состояние видения высшей реальности» [там же: 347–358, 373–374, 377–384].

Сохранившийся не полностью трактат «Установление обусловленности» («Вьявахара-сиддхи») отождествляет взаимозависимое происхождение с ещё одним махаянским учением — об иллюзорности (*майя-вада*). Посредством него Нагарджуна приходит к выводу, «что все составляющие бытия (суть 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения) являются лишь условными обозначениями (*вьявахара-праджняпти*, тиб. *tha snyad kyis ni gdags pa*)... Всё существует во взаимозависимости. [И значит], нет ни причины, ни следствия [самих по себе, независимых]» [там же: 386–388].

В «Двадцати строфах о Великой колеснице» («Махаяна-вимшика») Нагарджуна вновь прибегает к отождествлению взаимозависимого происхождения с пустотностью (10) и иллюзорностью (15) и делает ещё одно заключение:

«Люди придумывают о себе, а также о мире,

Что они имеют происхождение.

Происхождение есть вымысел» (26) [там же: 398].

В сугубо религиозно-медитативных «Четырёх гимнах Буддам» («Чатух-става»), в которых автор обращается непосредственно к Просветлённому, Нагарджуна воздвиг ещё одну опору для укрепления Махаяны, соединив учение о взаимозависимом происхождении с учением о двух истинах, не упуская из поля внимания названных прежде отождествлений. Пожалуй, это одна из самых ярких экспозиций многогранной сердцевины Великой колесницы через призму закона взаимобусловленности.

«С точки зрения относительной истины Ты говорил,

Что творящий [деяние] столь же самостоятелен, как и его деяние.

Но доподлинно (с абсолютной точки зрения) Тобой установлено,

Что всё совершается во взаимозависимости друг от друга...

Твоё совершенное знание гласит,

Что этот мир производится силой воображения

И он по сути нереален,

Он не порождается и не исчезнет.

Что вечно, то не рождается вновь,

И что невечно, то тоже не рождается вновь.

Тобой — лучшим знатоком истины — сказано,
Что рождение подобно сновидению.

Философы соглашаются, что страдание причиняется
Либо самим собой, либо другим, либо обоими,
Либо оно появляется беспричинно. Ты же провозгласил,
Что оно порождается во взаимосвязи [причин и условий].

Что взаимообусловлено по происхождению,
То Тобой рассматривалось как пустота.
Твой бесподобный львиный рык гласит,
Что нет независимой сущности.

Учение о бессмертии и пустоте
Предназначено устранять все догмы [вымыслы].
Но если кто-то ухватился за него как за догму,
То Ты предрёк тому погибель.

О Господин, Ты разъяснил, что, поскольку все дхармо-частицы
Возникают во взаимосвязи, а сами по себе они
Бездеятельны, обусловленны, пусты и подобны иллюзии,
Постольку у них нет самостоятельной сущности» (I, 8, 18–24)

«Ты учил, что возникшее благодаря условиям
[И причинам] не есть возникшее [с высшей точки зрения]
И что нет ничего, порожденного самосущим,
Поэтому оно видится пустым.

Как эхо здесь
Зависит от [силы] звука,
Точно так же и [любое] существование зависит [от неких причин],
Поэтому-то оно и подобно иллюзии, миражу, [как и эхо].

Поскольку иллюзии, миражи, города небесных музыкантов
(гандхарвов)

И отражения [в зеркале, воде и прочем], а также сновидения
Не имели реального происхождения,
Постольку все это не воспринимается ни зрением, ни прочим.

Коль всё произведенное от причин и условий
Обычно называется созданным,
То Тобой, о Господин, сказано,
Что всё рождённое от условий [и причин] является относительным.

Тобой постигнуто, что есть взаимообусловленное,
Оно и есть именно пустота.

Таковым является Истинное Законоучение,
И вот почему Истинносущий (*Татхагата*) равен Тому.

Пустотность не является чем-то иным,
Нежели существования, но и без нее нет никакого существования.
Поэтому Тобою провозглашено, что существования,
Порождаемые обусловленно, суть пусты.

Зависимое от другого и относительное
Производится причинами и условиями.
Зависимое провозглашается [Тобою] „наивысшей истиной
И невымысленной (несозданной) [целью духовного познания],

А также самосущим, праприродой, высшей реальностью,
Подлинной действительностью, основой, сущим“.
Конечно, [с наивысшей точки зрения] нет того, что существует
[в нашем] воображении,
Но оно есть, будучи данным в зависимости.

Преподнесённый [Тобою] дар Закона
Есть Учение просветлённых (будд) о бессмертии.
Оно указывает точный смысл,
Состоящий в пустотности дхармо-частиц.

Однако и [Твоё] Учение о происхождении,
Прекращении, о существах, живой душе и тому подобном
Имеет лишь условный смысл.

Тобою, о Господин, названо оно Учением об относительном» (III, 3–6, 40, 43–45, 56–57) (контексты и пояснения к данным строфам см. [Андросов 2000а: 414–415, 417–419, 431–432, 441–443, 446–447]).

Итак, приведённые и упомянутые здесь тексты Нагарджуны показывают, как внимательно относился великий мудрец к каждому человеку, интересующемуся знаменитым буддийским учением о 12 звеньях цепи взаимозависимого происхождения. При этом общение происходило именно на том уровне буддийского образования, каковым владел собеседник основоположника Махаяны. Одним учение сообщалось просто и традиционно, что мог сделать любой буддийский монах, в том числе *тхеравады*. Другим передавались мистические связи учения с таинственными глубинами Великой колесницы — пустота, иллюзия и т.д. Ученикам Нагарджуна разъяснял понятийные особенности и учил *випацьяне* (сосредоточенным раздумьям) над различными аспектами учения. С оппонентами же он был предельно строг, но и им подсказывал пути освобождения от догматических наростов в умах,

склонных к схоластике. Всё это незабвенный учитель многих из нас Октябрина Фёдоровна Волкова определяла как «ситуативность буддийских трактатов», т.е. у каждого из них свой конкретный адресат и конкретные условия общения. Нагарджуна был прагматиком и создавал труды только в определённой ситуации. Он не сочинял общепризнанной философской теории мироздания, а был ведом целью освободить мир внутри каждого из нас. Мотивом же его деятельности было *Сострадание* к заблудшим старателям духа, опутанным веригами ума.



ПРИЛОЖЕНИЕ IV

Нагарджуна

«Шестьдесят строф о доводах [разума]»¹ («Юкти-шаштика»)

1

Вступление

Буддийские мыслители всех времён, как и учёные-буддологи, единодушно относят «Юкти-шаштику» (ЮШ) к главным произведениям Нагарджуны и ранней мадхьямики. Согласно нашему определению нагарджунизма, этот религиозно-философский очерк ярко иллюстрирует третий вид текстовой деятельности в Махаяне и буддизме. В основополагающие задачи труда входило: 1) указать на то, что правильное понимание *взаимозависимого происхождения* не предполагает двойственности понятий типа «бытие» и «небытие»; 2) обучить такому подлинно проникновенному пониманию (*праджня*), которое было бы свободно от двойственной природы познания, и тогда знание *пратитья-самутпады* будет способствовать Пути к освобождению, к *нирване*. Нагарджуна критикует в ЮШ как обыденные представления простых людей (*притхак-джана, бала*), так и взгляды философов. Но, судя по аргументации и рассматриваемой тематике, сочинение создано для монахов буддийской *сангхи*, т.е. «для внутреннего пользования».

¹ Перевод осуществлен совместно с О.Э.Филипповым.

Таким образом, наряду с большинством доктринальных компендиумов нагарджунизма ЮШ призвана дать махаянское обоснование общему буддийскому учению о причинности (*пратитья-самутпада*), являющемуся кардинальным пунктом идейных расхождений мыслителей буддизма с представителями других религиозно-философских систем Индии. Несмотря на то что мадхьямики старались придать определённую новизну этому учению Будды Шакьямуни, оно оставалось для них аксиоматичным. Посредством его они определяли философский аспект категорий своей школы, например таких, как *шуньята*, а религиозный аспект определялся посредством традиционной буддийской доктрины — Срединного Пути (*мадхьяма-пратипат*).

По сравнению с другими произведениями этого вида текстовой деятельности ЮШ выделяется активным использованием доводов ещё одного собственно махаянского учения — *майя-вады*, или учения об иллюзорности явленного существования. Это учение встречается практически во всех трудах мадхьямиков, но чаще всего играет вспомогательную или иллюстративную роль (см. [Андросов 1989; Androssov 1986]). В ЮШ (строфы 7, 15–17, 27–29, 35–36, 53–56) оно представлено наиболее полно и потому обнажает не только сущность *майя-вады*, но и махаянскую суть других учений.

Труд «Шестьдесят строф о доводах [разума]» дошёл до нас в китайском и тибетском переводах, а также в санскритских цитатах (12 строф) из других сочинений (это строфы ЮШ: 1, 5, 6, 19, 30, 33, 34, 39, 46, 47, 48, 55). Двенадцатая строфа ЮШ почти идентична шестой строфе из ПХК и была реконструирована на санскрит В.В.Гокхале (см. [Tola, Dragonetti 1995: 23], хотя, как мы показали в Приложении III, смысл строф отличается). Тенгьюр содержит и комментарий (*вритти*) Чандракирти (исследован, издан и переведен на французский язык [Yuktishashtika 1991]), но автокомментарий (*свавритти*) к тексту ЮШ, вероятно, утерян, хотя его название значится в индексе [Chattopadhyaya 1972: 350].

«Шестьдесят строф о доводах [разума]» переводились на следующие языки:

- 1) с китайского на немецкий [Schaeffer 1923];
- 2) с тибетского на японский с комментарием Чандракирти — Сусуму Ямагути (издания 1925, 1944 и 1965 гг.) и Урюцу Рюсином (издания 1973, 1974 и 1985 гг.), согласно [Tola, Dragonetti 1995: 20–21];
- 3) с тибетского на английский и испанский [Tola, Dragonetti 1983; 1995: 34–41];

4) с санскритского, тибетского и китайского на английский и датский [Lindtner 1982: 102–119; 1982b]. Оба английских перевода заметно различаются;

5) с тибетского на французский [Yuktishashtika 1991], см. также критическую рецензию [Pasadika 1993];

6) с тибетского на русский [Лепехов 1999: 205–212].

Различия в переводах отчасти обусловлены тем, что тибетские версии ЮШ из разных собраний Тенгьюра создавались несколькими переводческими коллективами. В последние десятилетия исследователи пытаются дать критический тибетский текст произведения Нагарджуны, используя различные собрания и комментарий Чандракирти (на тибетском языке). Так, К.Линдтнер «исправлял» переводы пекинского и нартанского изданий, опираясь на *ЮШ-вритти* Чандракирти и китайский перевод ЮШ (С.Ю.Лепехов пользовался этими же изданиями и, по-видимому, текстом К.Линдтнера). Ф.Тола и К.Драгонетти за основу взяли издание Дерге, которое «выправляли», обращаясь к пекинскому изданию и тексту комментария Чандракирти [Tola, Dragonetti 1995: 26–34, 42].

Мы тоже начинали работу с дергеским изданием ЮШ и этим же изданием *ЮШ-вритти*, но при доработке окончательного варианта перевода обратились и к другим изданиям, переводам, истолкованиям, стремясь к созданию предельно ясного и понятного текста русской нагарджунианы. Разумеется, 12 сохранившихся санскритских строф переводились с оригинала, а санскритские реконструкции терминов заимствованы из перевода К.Линдтнера.

Согласно К.Линдтнеру, ЮШ — собрание афоризмов, тесно связанных общим предметом (*пратитья-самутпада*), который представлен доводами разума (*юкти*), и подтверждаемых иногда ссылками на Слово Просветлённого (*агама*). Центральная же идея трактата заключается в том, что «высшая реальность (*маттва*) находится вне любой онтологической и эпистемологической двойственности (*двайя*), поскольку эмпирический мир возникновения, разрушения и т.п. — иллюзия и вызван просто неведением. Из-за этого человечество подчиняется тирании страстей (*клеща*) и бесчисленных зол. Буддизм есть практическая система, единственное назначение которой — преодолеть такие *клещи*» [Lindtner 1982: 100–101].

По мнению Ф.Тола и К.Драгонетти, ЮШ «рассматривает все вопросы с центральной точки зрения о *шуньяте* в прекрасных стихах, в логически точной и ясной экспозиции. ЮШ может считаться одним из наиболее важных трактатов Нагарджуны» [Tola, Dragonetti 1995: 26]. Особенностью «Шестидесяти доводов» является ещё и то, что по сравнению с «Шуньята-саптати» и «Виграха-вьявартани» это незави-

симый текст [Lindtner 1982: 100, п. 40] в том смысле, что он не имеет непосредственных текстологических параллелей с ММК, в отличие от вышеназванных трудов. Кроме того, ЮШ — это фундаментальный анализ учения о *взаимозависимом происхождении*, которое находится вне крайних воззрений на вечность и всеобщую уничтожимость, на истину и ложь; без правильного понимания этого учения невозможно постичь, «почему восприятие *пустотности* есть *Великая колесница... Срединный Путь* и практика просветлённых существ (*бодхисаттва-чарья*)» [Pasadika 1993: 72].

2

«Юкти-шаитика»

yukti-ṣaṣṭikā-kārikā-nāma

тиб. rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba

Перевод и комментарии

Посвящение

Хвала Величественно-Прекрасному (Манджушри), юному царевичу*.

* См. выше Посвящения к «Акутобхайе», «Бхава-санкранти-парикатхе», а также к «Дружественному посланию» («Сухрил-лекха» [Андросов 2000а: 64]).

[Вводная строфа]

Хвала Владыке мудрецов, который
Провозгласил взаимозависимое происхождение.
Благодаря этому закону (*найя*) возникновение и разрушение
Полностью отбрасываются.

1

Те мудрые мужи, которые преодолели [двойственность] бытия
И небытия (*асти-насти*), [постигнув то, что] вне какой бы то ни
было опоры,

Те мужи раскрывают сокровенное и лишённое предметности
Значение и смысл обусловленности (*пратьяя*).

2

Так что следует отворотиться от небытия
Как источника всяческих ошибок.
Выслушай теперь довод разума (*юкти*, тиб. rigs pa),
Благодаря которому отвергается и бытие.

3

Если бытие считать истинным,
Соответственно измышлениям обычных людей,
То почему же нельзя признать
Небытие освобождением?

4

Посредством бытия невозможно освободиться.
В силу небытия [не выйдешь] из данного существования.
Великие существа (*махатман*) освобождаются
Благодаря полному постижению бытия и небытия.

5

Те, кто не зрит [интуитивно] высшую реальность (*маттва*),
Верят как в череду рождений (*сансара*), так и в прекращение
 череды рождений (*нирвана*).
Те, кто зрит [интуитивно] высшую реальность (*маттва*),
Не верят ни в череду рождений, ни в прекращение череды рождений.

6

Существование (*бхава*, *тиб.* *srīd pa*) и прекращение череды рождений —
Этих двух нет [на самом деле].
Ведь именно полное постижение (*париджняна*) существования
Называется «прекращением череды рождений (*нирваной*)».

7

Когда [обычный человек] воображает, что прекращение (*ниродха*)
Свойственно существующей вещи, которая возникает и разрушается,
Тогда мудрый размышляет о прекращении [всего] созданного,
Ибо оно подобно иллюзии (*майя*).

8

Хотя прекращение сотворённой вещи (*санскрита*) наблюдается
через разрушение,
Но в сотворённой вещи нет необходимости при подлинном
постижении.
Для кого же тогда существует непосредственное восприятие
(*пратьякша*) вещи?
И как можно говорить, что она разрушилась?

9

[Мнение оппонента Нагарджуны:]
Если не будет прекращено [существование дхармо-частиц пяти
групп (скандха),

*Хотя он совершенно избавился от омрачений (клещей — ядов
сознания),
То прекращение череды рождений — нирваны — не наступит
[даже для архата].
Когда же прекратится [существование дхармо-частиц], тогда он
обретёт освобождение.*

10

[Ответ Нагарджуны:]

Если на возникновение, обусловленное неведением,
Взирать с помощью истинного знания,
То ни возникновение, ни прекращение
Не будут восприняты как нечто [логически] возможное.

11

Если взираешь на высшую реальность, то [постигаешь] Закон
(дхарму) и [стремишься]
Прекратить череду рождений (нирвана), тем самым делаешь то,
что необходимо сделать.
Как только познано Законоучение (дхарма-джняна),
Здесь различие (вищеша между сансарой и нирваной) ещё будет
иметь место.

12

Тогда даже наиболее тонкая частица
Представляется возникающей (утпада),
И несведущий человек не сможет воспринять
Значения происхождения во взаимозависимости.

13

[Вопрос оппонента Нагарджуны:]

Если монах (бхикишу) полностью искоренил омрачения (клеща),
То его череда рождений [и смертей] (сансара) завершается.
Тогда почему совершенно Просветлённые не разъясняют,
Что эта (сансара) имеет начало?

14

[Ответ Нагарджуны:]

Если бы было начало, то было бы и воззрение [относительно
начала],
К которому определённо привязывались бы (цеплялись за него).
Если всё возникает во взаимозависимости, то
Что будет там началом и что концом?

15

Разве может то, что было произведено,
После этого вновь исчезнуть?
Мир, лишённый крайностей прошлого и будущего (начала и конца),
Появляется подобно иллюзии.

16

Если кто-то думает, что иллюзия возникает
Или что она разрушается,
То тот, кто познал иллюзию, не приходит в замешательство,
Тот же, кто не познал её, страстно желает [её познать].

17

Кто постиг умом, что существование
Подобно миражу (*маричи*, тиб. *smig gyu*) и иллюзии (*майя*,
тиб. *sgyu ma*),
Тот [ум] не будет искажён воззрениями относительно
Крайностей начала и конца.

18

Кто воображает, что созданная вещь (*санскрита*)
Возникает (*утпада*) и разрушается (*винаща*),
Тот не в состоянии постичь вращение колеса
Взаимозависимого происхождения.

19

То, что возникает в зависимости от того или этого,
То не является возникшим с точки зрения самосущего
(*свабхаватах*).

Но то, что не возникло как самосущее,
Разве можно назвать возникшим?

20

Прекращение действия причин есть собственно умиротворение
(*шанта*) деяний —
[Следовательно], «прекращение» [и череды рождений] (*нирваны*)
постигнуто так.

Но прекращение [причин] само по себе произойти не может.
Что же тогда назвать «прекращением»?

21

Таким образом, нет ни происхождения (*утпада*),
Ни прекращения (*ниродха*).

[Будды] говорили о Пути происхождения и прекращения,
Исходя из того, насколько это нужно [для понимания ученика].

22

Воистину, знанием происхождения постигается и прекращение.
Воистину, знанием прекращения постигается и непостоянство
(*анитья*).

Постигая же суть непостоянства,
Проникаешься также и знанием Истинного Законоучения
(*сад-дхарма*).

23

Те, кто познают, что взаимозависимое происхождение
Лишено возникновения и разрушения,
Те пересекают океан существования,
Созданный догмами (мнениями, соображениями — *дришти*).

24

Обычные люди полагают, что у вещей есть некая сущность
(*атмака*),

Они заблуждаются в отношении бытия и небытия,
И из-за ошибок они во власти омрачений (*клещей* — ядов сознания).
Все они обманываются собственным умом.

25

Все те мудрые люди, которые сведущи в отношении
существования (*бхава*),
Взирают на существование как на непостоянное (*анитья*),
обманчивое (*моша-дхарма*),
Бесполезное, пустое (*шунья*) и без самости (*анатман*),
Они видят его обособленным.

26

Не имеющим местопребывания, не являющимся объектом
[постижения],

Не имеющим ни корня, ни становления —
Всё это возникает лишь по причине неведения,
Без начала, середины и конца,

27

Не имея сердцевины, подобно банановому дереву,
Подобно граду небесных музыкантов (*гандхарва*) —
Таков этот ужасающий мир, град обмана и лжи,
Представляющий собою лишь марево иллюзии.

28

«Мир Брахмы и остальные миры
Называются высшей истиной».
Благородные (*арья*) говорят, [что эти миры] — ложь (*мриша*).
Что же тогда думать о прочем помимо этого?

29

Мир ослеплён неведением
И несётся в потоке вожеления.
Мудрый же свободен от влечения.
Разве могут их (т.е. мира и мудреца) воззрения на добродетель
быть одинаковыми?

30

Для ищущего высшую реальность (*маттва*) [ученика]
[Учителем произносится] вначале «Всё существует».
Позже, когда он (ученик) познал смыслы и значения
И освободился от привязанности, он обретает уединённость
(*вивикта*).

31

Те, кто не постиг смысл уединённости
И лишь слушает [Учение],
Не творя никакой добродетели (*пунья*),
Те обычные люди потеряны [для Сострадания].

32

Различные деяния (*карма*) с их плодами (*пхала*)*
И виды странствия (*гати*) существ сполна объяснены [буддами].
Также разъяснено [ими] совершенное знание
Об их природе и отсутствии происхождения.

* О различных видах деяний и их соответствии плодам см. выше, ММК, XVII.

33

Поскольку Просветлённые Победители (*Джигина*)
По мере надобности говорили о Я и Моё*,
Точно так же по мере надобности следует говорить
О группах *дхармо*-частиц (*скандха*), опорах восприятия (*аятана*)
и основах сознания (*дхату*).

* Подробнее см. об этом выше, ММК, XVIII, 1–6.

34

Сказано, что великие элементы (*махабхута*) и прочее
Содержатся в сознании.

Если знание [о них] истинное (джняна), то произойдёт
их исчезновение.

Не будет ли это ложным воображением?*

* О процессах, происходящих в сознании, приближающемся к Просветлению, Нагарджуна поведал в «Драгоценных строфах» (РА, I, 93–100, II, 1–6), см. [Андронов 2000а: 164–168]. Там же освещается и вопрос о великих элементах, или первоэлементах.

35

«Нирвана — единственная истина» —
Так возвестили Просветлённые Победители.
Должен ли учёный муж (пандита) воображать себе,
Что и всё остальное не является ложным?

36

Пока ум колеблется,
Он во власти демона Мары.
И если так, то не кроется ли в этом
Какая-либо ошибка?

37

Совершенно Просветлённые установили,
Что «мир обусловлен неведением».
Тогда почему бы не признать,
Что этот мир является воображаемым (викальпа)?

38

«Если неведение прекращается,
То прекращается и всё остальное [вместе с неведением]».
Почему же тогда не становится понятным,
Что всё было лишь плодом воображения, обусловленного
неведением?

39

Что имеет происхождение в силу действия причины (хету),
То не пребывает без некоторых условий (пратьяя),
При отсутствии же условий оно исчезает.
Как же тогда понимать, что «оно существует»?

40

Если приверженцы бытия (асти-вадин)
Пребывают в привязанности к существованию
И продолжают идти тем же самым путём, [невзирая на доводы
мадхьямиков], —
То в этом нет ничего удивительного.

41

Удивительно другое, когда лица, шествующие Путём

Просветлённого

И защищающие положение, что «всё — непостоянно»,

В споре (*вивада*) отстаивают

[Свою] привязанность к существованию (*бхава*).

42

Когда говорится об «этом» или «том»,

Что ещё не было подвергнуто анализу (*вичара*),

Тогда разве станет мудрый муж в споре заявлять,

Что «то» или «это» является истинным (*сатья*)?

43

Те, кто является приверженцем [идеи]

Необусловленности (*ан-упадайя*) Я (*атман*) и мира (*лока*),

Увы, находятся в плену догм

О непостоянстве, вечности и прочем.

44

Те, кто утверждает, что обусловленные существования (*бхава*)

Установлены с точки зрения высшей реальности (*таттва*),

Разве не погрязли в ошибках

О вечности и прочем?

45

Но те, кто утверждает, что обусловленные существования (*бхава*),

Подобно [отражению] луны в воде,

Не являются ни ложными, ни истинными,

Те не опутаны догмами.

46

Если утверждается, что есть существование,

То это происходит из-за привязанности к односторонним

и вредным догмам,

Которые порождаются страстью и ненавистью.

Поэтому-то и возникают споры (*вивада*).

47

Такова причина всех догм и ложных воззрений.

Если этого нет, то омрачения (*клеща*) не проявляются.

Поэтому, воистину постигнув, что это так,

Полностью очистишься от воззрений и омрачений.

48

Но как это воистину постичь?

Видением взаимозависимого происхождения.

Лучший Знатор высшей реальности (*таттва-вид*) —

Просветлённый сказал:

«Рождённый во взаимозависимости не является рождённым».

49

Тот, кто согнулся под грузом ложного знания (*митхья-джняна*),

Принимает ложь за истину,

У того будет возрастать цепь «хватания» [за якобы истинное],

Будут расти разногласия и всё остальное.

50

Великие умы (*махатман*) не выдвигают доводов (*накша* —

тезисов)

И не имеют намерения спорить.

Поскольку они не имеют доводов (тезисов),

Разве можно этому противопоставлять другой довод (антитезис)?

51

Принимающий любую точку зрения становится

Объектом нападения извивающейся ядовитой змеи омрачений

(*клеща-сарпа*).

Но те [мудрецы], чьи умы (*читта*, *тиб. sems*) вне догм,

Не будут укушены [и отравлены ядом змеи].

52

Разве могут те, чьи умы принимают любую точку зрения,

Избегнуть [воздействия] сильным ядом (*махавища*) омрачений?

Даже если они живут подобно обычным [людям],

Их всё равно будут кусать ядовитые змеи омрачений.

53

Подобно тому как глупец (*бала*) увлечён своим отражением

[в зеркале] (*пратибимба*),

Полагая, что этот образ есть истина (*сатья*), [и страстно

привязывается к нему],

Точно так же мир (*лока*) прилипает

К сетям объектов (*вишайя-панджара*) из-за мрака сознания (*моха*).

54

Когда великие умы благодаря их оку знания (*джняна-чакишу*)

Видят, что существования подобны отражениям,

Их не затягивает болотная трясина,
Называемая «объектами».

55

Глупцы привязываются к цветам и формам (*рупа*).
Средние [умы] приобретают бесстрастность (*вайрагья*).
Достигшие же высшего умственного просветления

(*уттама-буддхи*)

Суть освобождённые, знающие природу (*свабхава*) цвета

и формы*.

* Ср. с «Драгоценными строфами» (РА, IV, 94–96) [Андросов 2000а: 248–249]. В своём комментарии на данную строфу Чандракирти понимает её иначе. «Средние умы» он трактует как мирян, а «высшие умы» понимает как «святых шраваков» (т.е. последователей Хинаяны), будд-одинок (пратьека-будд), а также бодхисаттв. Анализ этого высказывания приводится в [Pasadika 1993: 76].

56

Один привязывается к тому, о чём думает как об удовольствии.
Отвратившись от этого, освобождается от страстной привязанности.
Но прекращения череды рождений — *нирваны* достигает тот,
Кто в уединении взирает на [всё] это как на иллюзорное существо
(*майя-пуруша*).

57

Омрачения и ошибки (*клеща-доша*) суть
Мучительные пороки ложного познания,
Но они не возникают у тех, кто постиг
Подлинный смысл суждения о [двойственности] бытия и небытия
(*бхава-абхава-викальпа-артха*).

58

Если имеется какая-либо точка зрения, то к ней будут испытывать
Либо страстную привязанность (*рага*), либо бесстрастие (*вайрагья*),
Но великие умы (*махатман*), пребывая вне любых точек зрения,
Не ведают ни страсти, ни бесстрастия.

59

Когда раздумывают в полном уединении (*вивека*),
То добиваются того, что колеблющийся ум (*чала-читта*) перестаёт
колебаться.

Те пересекут ужасающий океан существования,
Вздыбленный чудовищами омрачений (*клеща*).

60

Пусть все существа посредством этого благодеяния (*кушчала*)*

Соберут накопленные добродетели и знания

(*пунья-джняна-самбхара*)

И обретут два Блага (*сам*),

Которые возникают из добродетели и знания**!

** По-видимому имеется в виду создание данного трактата, посвящённого благу существ.*

*** Два Блага, обретаемые из добродетели и истинного знания, суть состояния двух Тел Просветлённого — руна-кайя и дхарма-кайя. Подробнее об этом см. в «Драгоценных строфах» (РА, III, 11–14) [Андросов 2000а: 198–199].*

**[Трактат] «Шестьдесят строф о доводах [разума]»,
созданный благородным Учителем Нагарджуной,
завершён.**

*Индийский наставник Мутиташири
и тибетский переводчик Пацхаб Ньима Драг вывели
[данный трактат] и записали.*



ПРИЛОЖЕНИЕ V

Словарь индо-тибетского и русского буддизма (имена, термины и доктринальные понятия)

А

А — 1) знаковое изображение первого звука, которое считается самой совершенной буквой, 2) начало любого знания, 3) священное речение (*мантра*), его длительное и правильное произнесение способствует духовному совершенствованию, 4) буква «А» символизирует пустоту — истинную природу всего преходящего.

АБСОЛЮТ — условный термин для обозначения самой сокровенной тайны бытия, для того, что вне двойственности, вне каких бы то ни было условий и опор. Термины-аналоги А.: 1) истинносущее (*матхата*) вне времени и пространства, 2) подлинная реальность (*дхарматта*), 3) основа сущего (*дхарма-дхату*), 4) высшая реальность (*маттва*), 5) сущее как оно есть (*йатха-бхута*), 6) недвойственность (*адвайта*), или Единое без Второго, и т.д. Эти и другие термины не должны затемнять главного — А. вне каких бы то ни было свойств, характеристик, концепций и прочего инструментария образованности; воистину открывается только тому, кто способен полностью освободи-

дить (опустошить) своё сознание, ибо через пустоту (*шуньята*) оно сливается с А. воедино. А. — это не *нирвана*, не благо и не ценностная или морально-этическая категория, поскольку он вне оценок. В буддизме А. не плод философских спекуляций, а искомое неопишуемое состояние сознания, знающее всё и не прилипающее ни к чему, не останавливающееся ни на чём. А. не противостоит относительности, а включает её в себя, как и любое взаимозависимое происхождение.

АБСОЛЮТНАЯ ИСТИНА — истина наивысших смыслов (*пара-мартха-сатъя*), доступная пониманию тех, кто умеет узреть то, что неневыразимо, но условно называется Абсолютом, и объяснить абсолютную истину обыденным языком.

АБСОЛЮТНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ — условный термин, часто используемый не совсем точно в контексте противопоставления относительной, преходящей, или изменчивой, реальности, а также как противоположность знаково-понятийным реалиям сознания. Нередко этот термин применяют при объяснении *нирваны* как прижизненного состояния просветлённого ума Будды и других святых из буддийского пантеона, обретших дар Просветления; см. *Бодхи*.

АБХИДЖНЯ (сан. *abhiijñā*, высшее знание) — наиболее глубокие слои сознания, ведающие провидением, прозрением (инсайтом) и способствующие постигнуть сущее как оно есть (*йятха-бхута*). Это и является сокровенным смыслом абсолютного осуществления (*абхисамайя*) состояния Будды (*буддхатва*). А. — не просто сверхчеловеческое, но сверхбожественное (*локоттара*) знание. «Мирской» А. буддисты называют чудесные или сверхъестественные способности, обретаемые на Пути буддийского духовного совершенствования. Таковых насчитывается до семи, но общее признание получили пять: 1) ясновидение, или божественное око, которое видит формы безотносительно расстояния, а также место следующего рождения; 2) яснослышание, или божественный слух, воспринимающий не только далёкие звуки, но и позволяющий понимать смысл произнесённого на неизвестных языках; 3) знание мыслей другого существа или чтение чужих мыслей; 4) память о прошлых рождениях как собственных, так и других существ; 5) чудесная сила, дающая возможность создавать магические существа и делать их видимыми, деятельными, превращать одни существа в другие (людей в животных и наоборот), летать, ходить по воде «яко посуху», проникать сквозь землю и стены, сопротивляться горению и т.д.

Шестым, «надмирским», видом А. называют знание о том, как прекратить действие всех ядов сознания, омрачений, волнений.

АБХИДХАММА-ПИТАКА (пали, сан. *abhidharma-piṭaka*, Корзина текстов высшего Закона) — название третьего свода книг буддийского канона (*Типитака*), передаваемого на языке пали школой раннего буддизма и Малой колесницы — *тхеравада*. Такие же книги на санскрите (и, возможно, на пракритах) других школ, а их было более 18, не сохранились. Исключение составляет А.-п. *сарвастивады*, дошедшая до нас полностью только в переводах с санскрита на китайский и частично на тибетский языки. Содержательно эти две А.-п. различаются, но обе состоят из семи трактатов, в которых буддийское законоучение передано в самом сжатом виде, числовыми комплексами терминов и понятий (*матрика*) и техническим языком, созданным для описания догматики *сутр*. Много внимания уделяется критике взглядов оппонентов.

В сводах как палийской, так и китайской А.-п. (1) излагаются методы и способы анализа человеческой психики (внутреннего мира и воспринимаемого им внешнего мира) как потока дхармо-частиц сознания, представленных в многочисленных списках и классификациях по различным основаниям, (2) устанавливаются взаимоотношения и ряды следования этих ежесекундно вспыхивающе-гаснущих частиц, (3) описываются правила и техники психотренинга: памяти, внимания, сосредоточения, созерцания, (4) исследуются феномены сознания и их качества (чистота и нечистота, омрачение и освобождение и т.д.).

Третья Корзина считается наиболее трудной, эзотерической частью буддийского канона. Расшифровывать и растолковывать её тексты могли только адепты, прошедшие особую практику у живых носителей этого знания. Буддисты традиционно полагают, что А.-п. была составлена уже на Первом соборе после смерти Будды Шакьямуни, как и две другие Корзины. Учёные же уверены, что эти тексты начали создаваться не ранее III в. до н.э. Лучшим комментатором палийской версии А.-п. был и остаётся *Буддхагхоша* (V в.). Толкования санскритской А.-п. сарвастивады образовали особую традицию в школах *вайбхашика* и *саутрантика*, к которой относятся и самостоятельные труды, например «*Абхидхарма-коша*» *Васубандху* (IV–V вв.). Кроме того, существует ряд произведений, написанных в махаянской школе *йогачара*, которые нередко считаются А.-п. *Махаяны*.

АБХИДХАРМА (сан. *abhidharma*, высшее Законоучение) — в Малой колеснице буддизма это: (1) отдел знаний по теории дхармо-час-

тиц, психологии, космологии и т.д., примерно соответствующий объёму понятия «философия» в античной культуре, (2) особый аналитический метод изложения и систематизации, характерный для книг Третьей корзины канона (Трипитаки), комментариев к ним и постканонических трудов, называемых абхидхармической литературой. Подробнее см.: *Часть первая, I, 2, 4.*

«АБХИДХАРМА-КОША» (сан. *abhidharma-kośa*, Сокровищница высшего Законоучения) — философско-религиозный трактат буддийского мыслителя *Васубандху* (IV–V вв.), написанный с объединительных позиций по отношению к воззрениям хинаянских школ *вайбхашика* и *саутрантика*. Текст сохранился на санскрите, а также в китайском и тибетском переводах в 600 строфах, в 9 главах, с пространным прозаическим автокомментарием (*бхашья*). Труд заслуженно считается одной из доктринально-теоретических вершин Малой колесницы и традиции *Абхидхармы*. До сих пор он является обязательным предметом изучения в большинстве буддийских учебных заведений от Индии до Японии — в странах распространения *Махаяны*, хотя формально это произведение *Хинаяны*. См. выше, *Часть первая, I, 3, 4.*

АБХИСАМАЙЯ (сан. *abhisamaya*, единение) — (1) соединение сознания буддийского адепта (*йогина*) с Абсолютом на духовном Пути к Просветлению, (2) непосредственное и ясное постижение Закона. На уровне практики — это способ осуществления (реализации) сосредоточенного созерцания (*самадхи*), у которого много ступеней, в том числе снятие субъектно-объектного различения. В полной мере учение об А. развивалось школой *йогачара* и её последователями в Китае и Тибете.

АВАДАНА (сан. *avadāna*, героический поступок) — «рассказ о духовно значительном (великом, „геройском“) поступке» — этико-дидактический жанр буддийской литературы, содержащий повествования о высоконравственных решениях, которые принимали святые в прежних воплощениях в свете событий последней жизни. А. создавались для рядовых слушателей и читателей; в этих текстах не затрагивались доктринальные вопросы, поэтому они, как и *Джатаки*, были самыми популярными произведениями буддийской словесности.

АВАЛОКИТЕШВАРА (сан. *avalokita-iśvara*, Владыка, вззирающий на существа милостиво, другое прочтение: Владыка, внимающий

мольбам страдающих существ) — в буддизме *Махаяны* просветлённое существо, давшее обет, достигнув Просветления, не уходить в нирвану и не становиться буддой, чтобы здесь, в *сансаре*, из *Сострадания* (*каруна*) к живущим оказывать помощь на Пути освобождения от *страданий*. Подробнее см.: Приложение I, 2.

«АВАТАМСАКА-СУТРА» (сан. *avatamsaka-sūtra*, «Гирлянда сутр», полное название: «*Буддха-аватамсака-сутра*», или «Гирлянда сутр, украшающая Просветлённого») — собрание махаянских сутр, продолживших развитие доктрин *праджня-парамиты* новыми религиозными учениями и идеями. Впервые это собрание было переведено с санскрита на кит. язык индийцем *Буддхабхадрой* (359–429); в конце VII и VIII в. были осуществлены ещё два перевода; в VIII в. Сутру перевели с санскрита на тибетский (шесть томов *Кангьюра*). Эта коллекция, состоящая примерно из 22 сутр, имеет единую композицию, в 45 главах которой (в китайских версиях от 34 до 39) повествуется о девяти встречах Будды, прежде всего в облике Будды *Вайроцаны*, с *бодхисаттвами* и богами. Первая и последняя из них происходили как бы в земных условиях (например, под *Бодхи-древом*), остальные же — на небесах созерцаемой буддистами вселенной. Тексты содержат сказочно-фантастические описания миров будд (*буддха-киштра*), мифические события, магические превращения и чудеса, а также гимны во славу будд и *бодхисаттв*. Наиболее известными и доктринально значимыми текстами собрания являются его самые ранние части (II в.) — «*Даша-бхумика-сутра*» («Сутра о десяти стадиях [духовного] роста *бодхисаттв*») и особенно «*Ганда-вюха-сутра*» («Сутра, [представляющая] облачение [Будды] из цветов»), которая составляет $\frac{2}{3}$ объёма «А.-с.».

Помимо уже известных по праджня-парамитским сутрам главных махаянских доктрин о 10 стадиях Пути *бодхисаттв* к Просветлению, о порождении в сострадательном уме воли к Просветлению (*бодхи-читта-утпада*) и др., в «А.-с.» провозглашаются учения об *Абсолюте*, который есть Будда и основа сущего (*дхарма-дхату*), являющего собой вселенную света без тени, беспрестанное истечение пустоты. Абсолют — это не столько то, о чём мы в состоянии думать и говорить (хотя и всё это тоже), сколько то, что нужно однажды увидеть внутренним взором, дарующим духовный опыт всеведения и Просветления. «А.-с.» (кит. «Хуаянь-цзин») — один из самых почитаемых и до сих пор читаемых текстов дальневосточного буддизма, который лег в основу кит. школы *хуаянь-цзун*, основанной *Фа-цзаном* (643–712)

и получившей вскоре распространение в Корее (школа *хваом*), в Японии (школа *кэгон-сю*), а также оказавшей значительное влияние на *чань/дзэн*-буддизм. Особенность религиозной позиции школы состояла в том, что её мыслители выступали с идеей единства учений *мадхьямики* и *йогаচারы*.

АВИДЬЯ (сан. *avidyā*, неведение) — в буддизме (1) неведение как безначальная сила жизни, обрекающая существа страдать и вновь рождаться в *сансаре*; (2) отсутствие непосредственного интуитивного видения подлинной реальности; (3) хаос нашего сознания, препятствующий видению духовной цели Пути освобождения, заставляющий принимать недействительное за действительное, невечное за вечное, пустоту самосущего за самостоятельное, сущее — за Я; (4) незнание четырех Благородных истин, неумение применять их на Пути. А. — первое звено 12-членной цепи *взаимозависимого происхождения*, дающее главную характеристику прошлому рождению как жизни, прошедшей в незнании и хаосе, что и стало причиной (наряду с *кармой*) нового рождения. В этом смысле А. — это вся мотивирующая сфера сознания, включающая сонм желаний, мечтаний, побуждений, страхов и т.д., — всё, что движет нашими действиями, словами, мыслями, сотворяя *карму*. Поэтому А. — самое прочное ярмо (всего их 10) круговорота рождений человеческой особи, от которого освобождаются уже в самом конце духовного Пути только святые лица буддизма — *архаты* и *бодхисаттвы* 10-й стадии духовного роста (*бхуми*).

АВИЧИ (сан. *avīci*, ад непрерывного и нестерпимого мучения) — нижний из восьми горячих адов, посмертное местопребывание самых великих преступников, в котором твари не имеют «передышки» в муках.

АГАМА (сан. *āgama*, приобретение, знание) — 1) в узком смысле это тексты четырёх отделов «*Сутра-питаки*» на санскрите, аналогичные первым четырём *никаям* буддийского канона на пали (см. *Слово Будды*); 2) знание Закона (*агама-дхарма*), передаваемое Словом Будды, содержащимся в *сутрах*, в отличие от йогическо-созерцательного, практического его освоения в действенном Пути к Просветлению (*бодхи*).

АДВАЙТА (сан. *advaitā*, недвойственность) — «Единое без Второго», одно из обозначений Абсолюта как в индуистской, так и в буд-

дийской религиозно-философских традициях; состояние сознания вне иллюзий, вне *авидьи*, неведения, но и вне любого концептуально-теоретического знания.

АДЖИТАМИТРА (сан. *ajita-mitra*, Непобедимый друг) — индо-буддийский мыслитель VII–VIII вв., комментатор «Драгоценных строф» («*Ратна-авали*») *Нагарджуны* и, возможно, автор ряда тантрических трудов, сохранившихся в тибетском *Тенгьюре*.

АДИ-БУДДА (сан. *ādi-buddha*) — Изначальный Будда в *Ваджраяне*, олицетворяющий вневременное единство всех будд и *бодхисаттв*, мифологический образ Тела Закона (*дхарма-кайя*), из которого производятся все будды созерцания (Тело наслаждения), земные будды (Тело воплощения) и всё мироздание. Но А.-Б. не является Богом-творцом, поскольку творение множества — это иллюзия (*майя*) индивидуального сознания, подлинная же реальность едина и нерасчленима. Представления об А.-Б. — продолжение махаянского учения о трёх телах Будды (*трикайя*), ещё один способ выражения невыразимого единства Абсолюта. Его называют четвёртым, объединяющим Телом Будды, или Самосущностным Телом (*свабхавика-кайя*). Как термин впервые упоминается в тантрических текстах VII в., развитие доктрины относится к X–XI вв. в учении *Калачакры* (Колесо времени), получившем распространение в гималайских странах, Тибете, Монголии и России. В Китае, Корее и Японии образ А.-Б. развивался и преломлялся иначе, например в виде вселенского Будды *Вайрочаны* в школе *сингон*. В различных тибетских школах буддизма обозначается именами: *Ваджрадхара*, *Ваджрасаттва* (*гелук*, *сакья*, *кагью*, *кадам*), *Самантабhadра* (*ньингма*). Другие имена будд, отождествляемых с А.-Б.: *Ади-натха* — Изначальный Владыка, *Ади-дхарма-кайя* — Изначальное Тело Истины, *Сарва-буддха-адхипа* — Повелитель всех будд и др.

АКАНИШТХА (сан. *akaniṣṭha*, букв. «без младшего», т.е. равные) — название класса богов, населяющих наивысшее небо сферы цвета и формы (*рупа-дхату*), или «Небесную страну неисчислимого множества равных божественных существ» (*акаништха-гхана-вьяухакшетра*). Так же называется и само небо. Здесь проявляется *Ади-Будда* в окружении будд Тела наслаждения (*самбхога-кайя*) и *бодхисаттв*, реализовавших десятую стадию Пути Просветления — «облако Закона» (*дхарма-мегха*). Существуют разные толкования А. Согласно тантрическому учителю *Анандагарбхе*, это небо является обителью

«непревзойдённых» (тиб. 'og min), в которой в качестве царя пребывает Тело наслаждения будды *Вайрочаны*. Согласно же тибетцу *Конгтрулу*, А. — это не место, а то, что вне любых мест.

АКШОБХЬЯ (сан. *akṣobhya*, Неколебимый, Невозмутимый) — один из самых ранних будд *Махаяны*, культ которого начал складываться с I в. Когда-то А. был простым монахом и дал суровые обеты, коих держался до достижения состояния Просветления. В качестве всемогущего и всезнающего Будды Великой колесницы он не отправился в *нирвану*, а поселился в её преддверии — в особой небесной стране Наивысшего блаженства (*Абхирати*). Она располагается на востоке буддийской вселенной. В *Абхирати* всё прекрасно (как и в раю других религий), нет болезней, лжи и т.д.; кроме того, там нет инаковерующих. А. восседает в центре этой страны, на лotosовом престоле, будучи открытым для созерцания. Но оказаться среди насельников этого мира сложно, он недоступен для людей и других существ (например, богов), которые сохраняют хотя бы малую толику привязанности, желания. Поэтому здесь много *бодхисаттв*, продолжающих совершенствоваться, а также *архатов* *Хинаяны* и будд, следующих в *нирвану*. Этот рай не вечен, ибо А. тоже ждёт последнее Успокоение.

Культ этого Будды получил новое развитие в *Ваджраяне*, в ритуалах которой он размещался в восточной четверти (иногда и в центре) *мандалы* — символа-образа вселенной — вкуче с четвёркой других высших будд. А. изображается синим цветом, к его семье относятся несколько известных *бодхисаттв*, например *Манджушри*. В современных странах *Махаяны* на Дальнем Востоке почитание А. уступает по популярности культам *Шакьямуни*, *Вайрочаны*, *Амитабхи*.

АЛАЯ-ВИДЖНЯНА (сан. *ālaya-vijñāna*, сознание-сокровищница) — в школе *йогаচারы* особое понятие философского учения о восьми видах сознания. Первые шесть — это общепринятые пять чувственных сознаний и мышление, 7-й — разум (*манас*), в качестве мотивирующей и оценочной сферы сознания, 8-й — сознание-сокровищница, в которой хранятся семена (*биджа*) всех феноменальных элементов сознания, т.е. *дхармо-частиц*, а также результатов их действия, т.е. зародышей *кармы*, плоды коей ещё проявятся. А.-в. есть природа некоего дискретного, постоянно меняющегося континуума частичек, извлекаемых разумом и объективируемых через остальные шесть видов сознаний в качестве действий, речей, мыслей индивида в *сансаре* (круговороте рождений). Все семена суть вспыхивающе-гаснущие мгнове-

ния, и эти вспышки являются внутренним (субъективным) светом сознания; среди них есть и такие, которые реализуются на духовном Пути к архатству и состоянию Будды.

Согласно основоположнику *йогаচারы Асанге* (IV в.), состояние Просветления (*бодхи*), как высшая точка Пути, знаменует прекращение действия сознания-сокровищницы, но это вовсе не означает конец сознания. Здесь наступает конец его объективирующей деятельности, семена сохраняются в нейтральном положении, перестают пульсировать, будучи подавленные светом Просветлённости и *нирваны*. Следовательно, будды потенциально способны явиться вновь в *сансару*, и даже в человеческом облике. Природа А.-в. обволакивает вращающийся в череде рождений и смертей индивидуальный поток сознания. Но в то же время это как раз та природа, которая обща для всех особей, объединяя их даже с буддами. Понятие сознания-сокровищницы получило дальнейшее развитие в Китае, Корее и отчасти в Японии, мыслители которых стали толковать Просветление как прекращение 8-го сознания и появление 9-го, абсолютно чистого сознания.

АЛМАЗНАЯ КОЛЕСНИЦА — образное название *Ваджраяны*, третьего исторического направления в буддизме.

«АЛМАЗНАЯ СУТРА» — образное название «*Ваджра-чхедика праджня-парамита сутры*» (*сан.* «Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии»), основополагающий текст махаянского буддизма, созданный во II–III вв. «Сутра» была известна, цитировалась и истолковывалась в трудах, традиционно приписываемых *Нагарджуне*, основателю *Махаяны*. В IV в. содержанию «Сутры» было дано догматическое толкование в 77 строфах (*кариках*) одним из первых зачинателей *йогаচারы* — *Асангой*, чей трактат пространно откомментировал его ученик и не менее знаменитый буддийский автор *Васубандху*. Вплоть до VIII в. индийцы продолжали писать комментарии на труд последнего, а также на собственно «Сутру», хотя сохранились они только в китайских и тибетских переводах.

Необычайной была и остается популярность «Сутры» в странах распространения *Махаяны*, о чем свидетельствуют ее многочисленные старинные переводы на китайский (самый ранний выполнен в 400 г. *Кумарадживой*), тибетский, хотанский, согдийский, монгольский, маньчжурский, японский языки. Знаменательно, что после изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным напечатанным текстом стала китайская версия «А. с.» (868 г.). Разумеется, она неод-

нократно переводилась на европейские языки, причем первое издание в Европе ее тибетского и немецкого переводов осуществлено Российской Императорской академией наук (1837 г.). Кроме того, в России издан старокалмыцкий (ойратский) перевод «А. с.» с тибетского языка, осуществленный в XVII в. знаменитым ойратским просветителем *Зая-пандитой*, а также перевод её со старокалмыцкого на калмыцкий язык.

Главная тема произведения — поведение, речь и образ мыслей «вступивших на стезю *бодхисаттв*», т.е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию по махаянским писаниям, отказавшись от *нирваны* и состояния Будды из Сострадания к другим существам. Тем же, кто только намеревается так поступить, «А. с.» рекомендует накапливать добродетели (*пунья*), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного благовестия, *медитация* над ним и распространение знания о нём. «А. с.» учит думать, не прибегая к таким понятиям, как «независимая самость» (*атман*), «существо», «живая душа», «человеческая особь» (*пудгала*), что должно привести к искомому мышлению, не опирающемуся ни на что. Рекомендуемый же способ рассуждения *бодхисаттвы* можно выразить формулой: если есть А, то есть и не-А, поэтому А есть только в этом относительном смысле (например, «то, о чём Будда проповедовал как о Совершенствовании Мудрости, о том же Он поведал, как о несовершенствовании, поэтому оно названо Совершенствованием Мудрости»).

Идеи «А. с.», как и других текстов *Праджня-парамиты*, истолковывались *Нагарджуной* (II–III вв.) и школой *мадхьямиков*, но первые систематические комментарии были написаны в IV–V вв. йогачарами *Асангой* и *Васубандху*. Об исключительном авторитете «А. с.» свидетельствует то, что она переведена практически на все языки «северного буддизма», сохранились даже хотанская и согдианская её рукописи. На китайский язык она переводилась шесть раз (см. исследование и перевод [Андросов 2000а: 610–639]).

АМИДА (*яп.*) — так зовут в Японии одного из центральных будд *Махаяны* — *Амитабху*.

АМИДАИЗМ — установившееся в западной культуре и России название самого распространённого среди верующих религиозного направления в дальневосточном буддизме *Махаяны* (Великой колесницы). Название произошло от японской транслитерации имени главного Будды — Будды *Амиды*. Он является центральной фигурой и главным

персонажем трёх канонических текстов (*сутр*), созданных в Индии на санскрите (на котором его имя *Амитабха*) в I–IV вв. Они повествуют о небесной Стране счастья (*Сукхавати*, аналог рая монотеистических религий), куда возносятся после смерти ревностные поклонники *Амиды*, навсегда избавленные от круговорота рождений в мирах страдания. Согласно мифической космологии индийского буддизма, *Амитабха* есть светоч западной стороны буддийской вселенной. Там располагается его «Чистая земля» (*яп. дзедо*) — место обетованное для всех высоконравственных и истово любящих Будду запада, для всех получивших толику помощи от Его безмерной силы милосердия и Сострадания.

Переведённые на китайский язык, эти сутры стали догматической основой школы «Чистой земли» (*кит. цзинту-цзун*), формирование которой началось с деятельности *Хуэй-юаня* (334–416). В трудах последнего реалиями китайской культуры стали опосредованные индийские идеи и принципы религиозной жизни, а также были необычайно возвеличены заслуги и достоинства монахов — адептов культа *Амитабхи* (*кит. Амидафо* или *Амитофо*). Этих монахов предлагалось почитать так же, как императора Китая. Росту своей популярности ранний А. особенно обязан образу *бодхисаттвы* (просветлённого существа) *Авалокитешвары* — идеала деятельного Сострадания, отвечающего самым разнообразным чаяниям простых верующих, которого китайцы стали называть *Гуань-инь* и отождествлять с местной богиней чадолюбия и родовспоможения.

Культ Будды запада проник в Японию из Китая в VIII в. С IX в. он получил развитие в школе *тэндай*. В ней учили постоянно твердить *мантру* (сокровенное речение): «Слава Будде *Амиде* (*Наму Амида Буцу*)»; помогающую следовать самым лёгким Путём освобождения, открыть в верующем природу Будды (абсолютное единство сущего). Обещается, что этим Путём уже в следующем рождении можно достичь Страны счастья при помощи спасительной силы *Амиды*, в роли которой часто выступает *Авалокитешвара* (*яп. Каннон*). Японцы считают, что первым учителем А. был основоположник *Махаяны Нагарджуна* (II–III вв.), одна из глав комментария которого на сутру «Десять стадий духовного роста» («Даша-бхумика-вибхаша») называется «Лёгкая практика» и содержит этические, теоретические, доктринальные и прочие постулаты этого религиозного направления. Простота культа и догматики, отказ от целибата монашества и активная мифологизация образа Амиды сделали это направление самым популярным среди сельского населения Японии. В XII–XIII вв. появились

четыре уже собственно амидаистские школы (*юдзу нэмбуцу-сю*, *дзёдо-сю*, *дзёдо-синсю* и *dzi-сю*), действующие до сего дня. Ныне в Японии насчитывается около 20 млн. приверженцев этих школ и 27 тыс. храмов. Самая многочисленная (9 млн.) — *дзёдо-синсю*.

Широкое распространение А. получил также в Корее и Вьетнаме, где он стал фактически народной религией. Особенность вьетнамского А. состоит в активном вовлечении тантрических культов в практику ритуальных служб. Во всех названных странах и на Тайване это направление буддизма сегодня относится к ведущим.

АМИТАБХА (сан. *amitābha*, Беспредельно сияющий Будда) — один из главных будд в *Махаяне* и *Ваджраяне*, имя которого упоминается в *сутрах* I–II вв. Некогда он был *бодхисаттвой* Дхармакара и дал обет (среди других 48) создать «землю Будды» (*буддха-кшетра*), сосредоточив на этом всё своё внимание. Ему это удалось. Эта небесная Страна счастья (*Сукхавати*) по описаниям напоминает рай монотеистических религий, в котором верующие в этого Будду А. рождаются наделённые способностями наслаждаться духовно. В буддийской мифологической вселенной Сукхавати располагается на западе и относится к классу «чистых земель», т.е. к самому высшему разряду, к «преддверию» *нирваны*. Пребывающий здесь А. есть объект медитации, безмолвно обучающий адептов абсолютному единству сущего. В системе «пяти будд» и в искусстве А. изображается красным цветом, сидящим на павлиньем троне, держа в руках чашу для подаяния или лотос. В его мифологическую семью входят два важнейших образа буддизма — Будда *Шакьямуни* (земное воплощение А.) и *бодхисаттва Авалокитешвара* (идеал махаянского Сострадания). Основные сутры, сообщающие об А., — большая и малая «*Сукхавати-в्यूха*» («Описание страны счастья»), а также «Амитаус-дхьяна» («Сутра созерцания Амитаус») — стали каноническими текстами кит. школы «Чистой земли» и японского *амидаизма*.

Нагарджуна (II–III вв.) первым из махаянских мыслителей упомянул А. и раскрыл его функциональную роль в Пути освобождения в своём «Дружеском послании» («*Сухрил-лекха*», 119–122 в моём переводе с тиб. яз.): «Чтобы обрести состояние Будды, тебе (адресату Послания) нужно всё подчинить накоплению огромной добродетели. Тогда на [период твоих] бесчисленных рождений во всех мирах богов и людей ты сохранишь способности мастера йогической медитации и, родившись, подобно благородному *Авалокитешваре*, предпримешь усилия в помощь множеству мучающихся. После таких рождений ты

избавишься от болезней, старости, привязанностей, ненависти и победителем войдёшь в страну Будды. Там, подобно А., станешь Покровителем всей вселенной с бесконечно долгой жизнью. Излучая мудрость, нравственность, щедрость и являя на земле, небесах и в божественных мирах возвышенно-великолепную чистоту, тем самым доставишь восхищение, подлинную радость и счастье высоким и низким, людям на земле и богам на небе» [Андросов 2000а: 108–110].

Согласно тибетскому учению о живых воплощениях, *панчен-ламы* являются воплощениями А.

АМИТАЮС (сан. *amita-āyus*, Будда беспредельной жизни) — особая ритуальная форма Будды *Амитабхи*, культ которого сформировался к IV в. Благодаря «Амитаюс-дхьяна-сутре» («Сутре созерцания Амитаюс») А. становится относительно самостоятельным Буддой, к которому обращают мольбы о долгой жизни, крепком здоровье и богатстве. В средние века складывается культ А. в Тибете, Монголии (особенно в лечебной практике *лам*) и Китае (в даосско-буддийском поиске эликсира бессмертия), получивший широкое распространение в XVI–XVIII вв. и сохраняющий своё значение и сегодня.

АМОГХАВАДЖРА (сан. *amogha-vajra*, Непогрешимый и молниеподобный) — в буддизме (1) один из *бодхисаттв Ваджраяны*, известный в Китае и Японии, относящийся к мифологической семье Будды *Акишобхы*, (2) индийский монах, живший в 705–774 гг., который вместе со своим учителем *Ваджрабодхи* отправился сначала на Яву, а затем в Китай (720 г.), где со временем прославился как хороший знаток и переводчик с санскрита 110 эзотерических и тантрических текстов *Ваджраяны*, инициатор строительства храмов и монастырей этого направления, учитель и наставник множества учеников, продолживших его дело на Дальнем Востоке. Крупнейшим последователем стал *Кукай* — основоположник школы *сингон* в Японии.

АМОГХАСИДДХИ (сан. *amogha-siddhi*, Будда, безошибочно достигший цели, Непогрешимо преуспевший) — один из пяти главных будд созерцания в *Ваджраяне*, впервые упоминаемый в «Гухья-самаджа-тантре» (IV–V вв.). Изображается зелёным цветом, его небесная страна находится на севере буддийской вселенной, а мифологическая семья состоит из таких славных персонажей, как духовная супруга *Тара* (Спасительница) и будущий земной Будда *Майтрея* (Любовь). Благодаря последним культ А. популярен в тибето-монгольском буд-

дизме. В Японии его считают манифестацией Будды *Вайрочаны* (Солнцесияющего).

АМРИТА (сан. *amṛta*, бессмертный) — в ведийской мифологии «нектар бессмертия». В буддийских текстах эпитет «бессмертного Учения Будды» и нередко метафорическое обозначение *нирваны* как состояния или «бессмертного пребывания». Входит в состав других словосочетаний в значении «бессмертное», в тантрической практике А. — это «нектар внутренних приношений», таких, как чай или алкоголь.

АМРИТАКАРА (сан. *amṛtā-kara*, Творец бессмертия) — индо-буддийский мыслитель VIII–IX вв., автор комментария к «Четырём гимнам» *Нагарджуны* — «Чатух-става-самасартха», сохранившегося (без начала) только на санскрите. Больше о его творчестве ничего не известно.

АНАГАМИН (сан. *anāgāmin*, невозвращенец) — третья степень святости в раннем буддизме и в *тхераваде*. Его святость состоит в том, что он устранил первые пять оков (*самйоджана*), или ядов сознания: (1) не подвержен давлению собственного Я и Моё, (2) не сомневается в правильности Пути, (3) не привязан к ритуалам и правилам, (4) не имеет похотливых желаний, (5) негневлив и необидчив. А. остаётся одно рождение до *нирваны*, но после смерти он уже не возвращается в земную юдоль, а рождается на небесах, где и достигает состояния прекращения рождений (*нирвана*).

АНАНДА (сан. *ānanda*, Радость) — в буддизме двоюродный брат и верный ученик Будды *Шакьямуни*, сопровождал его постоянно и ухаживал за ним до ухода последнего в *нирвану*, после чего достиг архатства и тоже отправился в *нирвану* в 120-летнем возрасте. Величайшей заслугой А. считается изложение ученикам запомненных проповедей и бесед Будды, которые составили *Сутта-питаку* (сан. *Сутта-питака*) — вторую многотомную книгу буддийского канона *Типитаки* на языке пали (сан. *Трипитака*). А. сыграл важную роль в создании женской общины.

АНАТМАН (сан. *anātman*, отсутствие самости и вечной души, букв.: не-Атман, пали — *анатта*) — центральное и определяющее понятие буддизма, которое создало совершенно иную ориентацию для

человеческой мысли, не свойственную другим культурам. Во-первых, А. означает отсутствие любых нетленных начал как во всех существах (в том числе в Боге-творце), так и во вселенной. Следовательно, согласно Будде, всё непрерывно течёт и ежемгновенно меняется. Но в духовной практике под «всё» буддисты понимали поток сознания — единственное данное нам непосредственно и подлежащее преобразованию и усовершенствованию. Во-вторых, понятие А. осмысливается так, что любая индивидуализация самости причиняет вред нравственным устоям, ведёт к низким рождениям и умножению страдания. Значит, духовному освобождению благоприятствует как раз отказ от личного Я и Моё и от всяческого выделения индивида (*пудгала-найратмья*), а также умение интуитивно созерцать состояние А.

Учение об отсутствии души, или вечного Я, создавалось в противовес брахманистским философско-религиозным идеям об Атмане как некоей неизменной сущности, сохраняющейся в процессе перерождений особи. В *Махаяне* понятие А. получило дальнейшее развитие в учениях об отсутствии самосущего (*нихсвабхава*), о пустоте (*шуньята*) и о несамостоятельности и бессущности дхармо-частиц (*дхарма-найратмья*).

«АНГУТТАРА-НИКАЯ» (*пали anāguttara-nikāya*, собрание, увеличивающееся на один член) — «Собрание поучений, увеличивающееся на один член», четвёртая книга *Сутта-питаки* палийского канона, состоящая из 2308 *сутт*. См. *Слово Будды*.

АНИТЬЯ (*сан. anitya*, невечность, непостоянство, *пали* — *аничча*) — центральное и определяющее понятие буддизма (наряду с *анатманом* и *духкхой*). Непостоянны все внешние и все внутренние элементы потока сознания, т.е. объективное и субъективное содержание познания. Таков основной принцип *взаимозависимого происхождения* явлений. Но А. — это не метафизическая догма, а особого рода интуиция, которой характеризуется вступивший в поток (*шроттапанна*, первая ступень святости в буддизме) и обрести которую необходимо каждому изучающему наследие Будды. Глубокое проникновение в непостоянство, в процессы возникновения и исчезновения любого объекта созерцания и, следовательно, воспитание в себе непривязанности суть шаги на Пути освобождения.

АНУ-ЙОГА (*сан. anuyoga*, последующая йога, йога-результат) — система внутренней практики *йоги* на завершающей стадии (т.е. после

маха-йоги) в традиции «девяти Колесниц» тибетской школы *ньингма*. См. также *Анuttара-йога-тантра*.

АНУТТАРА-ЙОГА-ТАНТРА (сан. *anuttara-yoga-tantra*, Тантра наивысшей йоги) — так называются внутренние системы тантризма, целью совершенствования в которых является обретение Абсолюта, недвойственности, состояния Изначального Будды. Тибетцы школ *кагью*, *сакья*, *гелук* различают три вида этой тантры: 1) «отцовская» (*ни-три-йога*), в которой делается упор на фазе порождения (*утпатти-крама*) изменённых состояний сознания в медитации, например «Гухья-самаджа-тантра»; 2) «материнская» (*матри-йога*), в которой совершенствуется завершающая фаза (*сампанна-крама*), например «Хеваджра-тантра»; 3) «недвойственная» (*адвितья-йога*), в которой объединяются методы двух предыдущих видов, например «Калачакра-тантра». В специальной терминологии школы *ньингма* эти виды называются *маха-йога*, *ану-йога* и *ати-йога* соответственно. Считается, что доктринально-философской основой А.-й.-т. является *мадхьямика*, которая делает упор на пустотность (*шуньята*), на избавление от двойственности субъекта и объекта медитации, на единство Мудрости (*праджня*) и искусность в средствах (*упайя-каушалья*) при осуществлении духовного Пути.

Для того чтобы порвать с привязанностью к внешним формам духовной жизни, а также чтобы избавиться от двойственности, от деления мира на внешний и внутренний, на приятное и неприятное, в А.-й.-т. практикуются ритуалы по поглощению пяти видов мяса (коровы, собаки, слона, лошади и человека), а также пяти «нектаров» (экскрементов, мозгов, спермы, крови и мочи). Цель этих ритуалов — достичь абсолютного равновесия, т.е. отсутствия какой бы то ни было двойственности в приятии или неприятии. Считается, что практика этих тантр способствует достижению Просветления в этой жизни.

АНУТТАРА-САМЪЯК-САМБОДХИ (сан. *anuttara-samyak-sambodhi*, наивысшее подлинное Просветление) — одно из названий высшего состояния сознания, достигаемого буддами и *бодхисаттвами*.

АПСАРА (сан. *apsarā*, небесная танцовщица) — в ведийской мифологии женское полубожество, обитающее на дереве, у источников; позднее небесная танцовщица, красота которой соблазняет даже аскетов и мудрецов. В буддийских текстах А. — небесные танцовщицы царства Шакры/Индры.

АРУПА-ДХАТУ (*сан. arūpa-dhātu*, сфера отсутствия форм и цветов; другие названия: *арупья-дхату*, *арупа-лока* и *арупа-авачара*) — в буддизме третья, высшая космологическая сфера, состоящая из четырёх миров, характеризующихся отсутствием какой бы то ни было материальности, а также страдания. Их могут созерцать лишь святые — в виде небес (1) бесконечного пространства, (2) бесконечного сознания, (3) абсолютного ничто, (4) не воспринимаемых ни сознанием, ни его отсутствием. На этих небесах существа не только не испытывают страданий и волнений, но и не имеют никакой телесности, формы и цвета, пребывая в полнейшем покое. Но святые, рождаясь в этих сверхтонких состояниях, тем не менее остаются в *сансаре*, ибо, исчерпав свой «запас» добродетели и благой кармы, они вновь оказываются рождёнными в более низких сферах вселенной.

АРХАТ (*сан. arhant*, достойный, уважаемый, знаменитый, особенно применительно к религиозным лидерам; *пали* — *арахант*) — в буддизме: «достойный войти в *нирвану*». Первым существом, достигшим видения подлинной природы вещей (*йатха-бхута*), называл себя *Шакьямуни* Будда. А. стали многие ученики Будды и их последователи. В школах *Хинаяны*, в том числе в *тхераваде*, архатство — высшая стадия духовного совершенствования, после которой уже не будет рождений. В отличие от святых других стадий (*шротананьы*, *сакритагамина* и *анагамина*), А. непосредственно после данной жизни уходит в *нирвану*.

А. является человеческой особью (мужской или женской), полностью свободной от представлений о Я и Моё; это «Будда после Будды», т.е. «достигший Просветления после Первопросветлённого». В отличие от последнего, А. не обладает пятью сверхъестественными способностями (*абхиджня*): необычной психической силой воздействия, божественным оком и слухом, чтением чужих мыслей, умением творить чудеса, но он обладает тройственным знанием (о своих предыдущих рождениях, о рождениях других лиц и о том, как прекратить умственное омрачение). Архатство есть цель устремлений современного монашества *тхеравады*. В отличие от Будды, достигшего Просветления самостоятельно, А. обретает это состояние и *нирвану* с помощью Законоучения *Шакьямуни*.

Махаяна, принявшая в своё лоно *Хинаяну*, разделяет воззрения последней относительно А., которые часто (например, *Субхути*) — действующие персонажи махаянских *сутр*. Но в то же время здесь они играют и дополнительные роли. Будучи наиболее подготовленными

лицами буддизма, они, оказывается, способны воспринять и новые духовные идеалы, а именно отказаться от собственного окончательно спасения и ухода в *нирвану* ради участия в освобождении других существ. Для этого А. достаточно дать обет *бодхисаттвы*, чтобы остаться в кругу рождений (в *сансаре*) из Сострадания. Таким образом, цель *Хинаяны* становилась второстепенной среди новых задач религии. В махаянской литературе содержится множество описаний пребывания А. на высших небесах мифической вселенной, в «землях будд» (*буддха-кшетра*), но не в *нирване*, где они были бы уже неопишуемы. А. часто изображаются в махаянской иконографии, к примеру в знаменитой картине «Будда в окружении 16 великих архатов».

АРЬЯ (*сан. ārya*, благородный, досточтимый, святой) — 1) в науке *арьи* — название группы индоевропейских племён, в том числе переселившихся на Индостан во второй половине II тыс. до н.э.; 2) в индийской истории так называли себя этносы и социальные слои, которые продолжали традиции ведической обрядности и следовали в русле брахманизма, индуизма, почитая Веды святыми. В буддизме использовались как лексические значения термина, так и его высокая функциональная роль в индийской культуре. Здесь А. — эпитет канонических текстов, видных исторических лиц, мифологических персонажей, Благородных истин (*арья-сатьяни*) и т.д. В раннем буддизме эпитетом *арья* обозначались те лица, которые вошли на одну из четырёх ступеней святости: *шроттапанна*, *сакритагамин*, *анагамин*, *архат*. В Махаяне так называли лиц, которые научились непосредственно созерцать пустотность (*шуньята*), что одновременно свидетельствовало о вступлении адепта на Путь постижения (*дарщана-марга*, см. *Марга*). В иконографии тех, кого называют *арья*, изображают с нимбом вокруг головы. Угрожающие формы *йидамов* (все они *арья*) и гневные *дхармапала* («покинувшие шесть видов существования») изображаются без нимба и вместо сияния вокруг их тела — клубящиеся языки пламени.

АРЬЯДЭВА (*сан. ārya-deva*, Божественно благородный, другое написание: Арьядева) — буддийский мыслитель III в. из южноиндийского брахманского рода (по другим источникам, он пришел в Индию из Шри-Ланки), последователь *Нагарджуны* и философско-религиозной школы *мадхьямики*, занимавшийся (1) философским обсуждением проблем вечности, *Атмана*, времени, существования следствия в причине и т.д., (2) методами опровержения идейных противников, (3) кри-

тикой доктрин индуистских школ *санкхьи*, *вайшешики*, *панчататры* и *паиупаты* (вишнуиты и шиваиты), а также *локаяты* и джайнизма. Все они суть новые оппоненты *Махаяны*, поскольку до А. спор шел в основном с буддистами *Хинаяны*.

С его точки зрения, истинносущее (*парамартха-сат*), или абсолютное состояние сознания, не может быть постигнуто рассудком и описано в соотносительных категориях, ибо оно вне рождения и смерти, вне мысли и языка, оно единственно реальное, а таковым может быть только пустота (*шуньята*), которая вне субъектно-объектных отношений познания. В мире всё пусто и нет ничего, что могло бы быть само по себе, безотносительно к другому. Всё производимое причинами и условиями несамостоятельно, пусто, ибо в нём нет самосущего (*них-свабхава*). Если бы нечто обладало самосущим, рассуждал А., то оно бы воспринималось существующим без причин и условий, но такого не наблюдается, поскольку все явления включены в бесконечные и безначальные цепи каузальности. Всё явленное есть отсутствие собственной природы и наличие взаимозависимой изменчивости.

Но он считал, что истинносущее можно реализовать практически, опровергая («опустошая») все лжеидеи. Такова задача *мадхьямики* как полемической философии Срединного Пути (*мадхьяма-пратипат*). Развитие учения о пустотности (*шунья-вада*) А. видел в махаянском Пути *бодхисаттв*, который начинается с устранения из сознания четырёх лжеидей: о неизменном среди всеобщей изменчивости, о возможности счастья среди океана страдания, о вечной душе (*атман*) среди преходящего мира, о прекрасном среди безобразного. Размышления над ними он называл «невежеством». Продвижению по этому Пути способствуют особые дхармо-частицы потока сознания, которые им делились на «прекращающие пороки» и «развивающие добродетели». Так, согласно его «Трактату 100 строф» («Щата-шастра»), первые обеспечивают духовный рост, а вторые его закрепляют. Успеха достигает лишь тот, кто практикует оба вида. К примеру, даяние есть добродейание, но само по себе оно не устраняет зло. *Бодхисаттвой* может стать лишь тот, кто удалил из своего ума и порочность и добродетельность, которые в равной мере являются путями сознания. Для тех, кто отстранился от всех мнений, не нужно и само учение о пустотности (*шуньята-шунья*).

Согласно А., Путь *бодхисаттвы* равноценен поведению настоящего мудреца в жизни, который не испытывает ни привязанности, ни отвращения ко всему взаимозависимому и поэтому иллюзорному (*майя*). Как прозрачный кристалл становится цветным, отражая цвета,

так и ум (*читта*) окрашивается воображением (*викальпа*), а без него он чист.

В Китае «Щата-шастра» — основной источник школы *сань-лунь* («Три трактата»). Тибетцы причисляют А. к «шести драгоценностям» буддийской философии наряду с *Нагарджуной*, *Асангой*, *Васубандху*, *Дигнагой* и *Дхармакирти*.

АРЬЯШУРА (сан. *ārya-śūra*, Мужественно благородный) — индо-буддийский поэт IV в., автор шести поэм и «*Гирлянды джатак*», собрания преданий и легенд о предыдущих рождениях Будды *Шакьямуни*. Произведения А. отличаются не только верой в буддийский Закон (*Дхарма*) и преклонением (*бхакти*) перед Буддой, но и высоким поэтическим стилем (*кавья*), прекрасным классическим санскритом и другими художественными достоинствами. Он принадлежал к Малой колеснице (*Хинаяна*), демонстрируя прекрасное знание её идей и содержания *Трипитаки*.

АСАНА (сан. *āsana*, сидение) — йогические положения тела, а также иконографические позы сидящих персонажей. Если во втором случае изображение сообщает об определённом ритуальном действе святого лица, то в *йоге* принятие каждой А. — это управление не только телесными силами, но и оздоровление духовных способностей.

АСАНГА (сан. *asaṅga*, Объединитель) — индо-буддийский мыслитель IV в., основоположник школы *йогачара*, автор 19 трудов, в том числе по *абхидхарме* и *праджня-парамите*. Он развивал философскую сторону махаянских учений. Сознание (*виджняна*) подразделялось им на восемь видов: пять чувственных, мышление, разум (*манас*) и сознание-сокровищница (*алая-виджняна*). Последнее, в отличие от индуистского *атмана*, содержательно постоянно меняется, а входящие в него семена (*биджа*) дхармо-частиц и *кармы* дают жизнь особям, вращающимся в *сансаре*. «Непрорастание» семян из-за ослабления силы *кармы* означает приближение к *нирване*. Их множественность иллюзорна, т.к. семя — это частичка единого сознания Будды. В задачи познания входило доказательство нереальности этой множественности как продукта вымысла (*кальпана*) и реальности только сознания (*виджняна-матра*), которое для А. тождественно *нирване*.

Религиозная сторона учения А. состояла в защите идеала *бодхи-саттвы*, а также новой махаянской доктрины о трёх Телах Будды (*трикайя*). Высшая реальность (природа Будды) предстаёт в неопи-

суюмом Теле Закона (*дхарма-кайя*), в Теле наслаждения, или блаженства (*самбхога-кайя*), которое является главным объектом созерцания мастеров йогической медитации, видящих его в виде различных небес, населённых святыми и буддами, и в Теле воплощения (*нирмана-кайя*). В последнем Будда приходил уже неоднократно к людям возвещать Закон.

С *мадхьямикой* А. разошёлся в нескольких вопросах, хотя, по-видимому, начинал в этой школе (ему принадлежит комментарий на «*Мадхьямака-карику*» («Строфы о Срединности»)) *Нагарджуны*. Для А. *нирвана* реальна, а *сансара* нереальна, тогда как для мадхьямиков они обе нереальны. В полемике А. считал возможным доказывать махаянские положения, выдвигая тот или иной довод, тогда как ранние мадхьямики только в опровержении любых доводов видели правильную позицию.

Труды А. оказали и оказывают огромное влияние на судьбы индийского буддизма, в том числе на философское обоснование *Ваджраяны*, а также на буддизм Центральной Азии и Дальнего Востока.

АСУРА (*сан. asura*, божественный, божество) — в ведийской мифологии класс полубогов. Описанное в мифологии и эпосе начало циклически возобновляющейся вражды их с богами восходит к соперничеству из-за обладания *амритой*. В буддизме А. — один из шести видов живых существ. В отдельных школах (в том числе в тибето-монгольском буддизме) насчитывают только пять видов живых существ, причем А. объединяются с богами.

АТИ-ЙОГА (*сан. atiyoga*, высшая йога) — завершающая система трёх внутренних практик *йоги* в традиции «девяти Колесниц» тибетской школы *ньингма*. Другое название: *дзогчен* (*тиб. rdzogs chen*). См. также *Ануттара-йога-тантра*.

АТИША (*сан. atīṣa*, Сверхвладыка, Выдающийся, другое имя — *Дипанкара Шриджняна*, или Светильник великолепного знания) — индо-буддийский мыслитель, живший в 982–1054 гг., который с 1042 г. возрождал монастырский буддизм в Тибете; известен как переводчик на тибетский язык 11 текстов по *мадхьямике*, логике, *абхидхарме*, автор комментария к *сутрам праджня-парамиты* и 25 самостоятельных трудов, 13 из которых по *тантре*. Два его произведения («Светоч на Пути Просветления» и «Драгоценная гирлянда *бодхисаттв*») имеют первостепенное значение для школ *кадам* и *гелук*. Кроме того, А. был

миссионером учения *Калачакры* (Колесо времени) и создал известную систему тибетского летосчисления из 60-летних циклов.

Согласно жизнеописаниям, А. прославился ещё в Индии (в Бенгалии) благодаря своим выдающимся способностям и к 30 годам приобрёл известность знатока большинства буддийских и индуистских школ. После этого он отправился учиться *тантре* к мастеру *йоги Наропе* и тем самым соединил в своей деятельности три исторических направления буддизма: *Хинаяну*, *Махаяну* и *Ваджраяну*. Такой подход стал определяющим в формировании новых школ Тибета, и прежде всего *кадам*, основанной его последователем *Дромтоном* ('Brom ston), а также вышедшей из неё позднее (в XV в.) школы *гелук*. Интеграции всех буддийских практик посвящён и трактат «Светоч на Пути Просветления», в котором А. учил постепенно приступать к тантрической эзотерике и упражнениям с глубокими слоями сознания, опираясь на нравственную дисциплину, сострадательное отношение к окружающим и интуитивную мудрость. Этот текст чрезвычайно влиятелен до сих пор.

АТМАН (сан. *ātman*, сам, самость, дыхание, жизнь, душа) — вечная душа, дух в брахманизме и индуизме, понятие независимой и неизменной сущности в индуистских философских системах. В буддизме А. отрицался (*анатман*) как на доктринально-культовом, так и на философском уровне, хотя в некоторых махаянских сутрах (например, в «*Махапаринирвана-сутре*») идея А. и собственно термин иногда использовались, чтобы определить величие природы Будды для индуистов или на «индуистский манер».

АУМ (сан. A-U-M) см. *ОМ*.

АХИМСА (сан. *ahiṃsā*, отказ от убийства, невреждение, непричинение ущерба, ненасилие) — первая заповедь буддийской этики, одна из составляющих 2-й и 4-й ступеней Восьмеричного Пути. Эта заповедь отразила общеиндийскую идею, появившуюся одновременно (примерно в V в. до н.э.) в брахманизме, джайнизме, буддизме и других направлениях религиозной мысли, первоначально свидетельствовавшую о несогласии с практикой кровавых жертвоприношений ведизма и автохтонных культов Индостана. Позднее она инициировала вегетарианство. В каждом религиозном течении А. истолковывалась иначе. В буддизме воздержание от убийства и причинения вреда другому и самому себе — основная заповедь, без соблюдения которой

нельзя вступить на Путь освобождения, нельзя заниматься медитацией и совершенствоваться в интуитивной мудрости, нельзя пробудить в себе Сострадание (*каруна*). В *Махаяне* практика последнего осуществляется через А. Согласно поздним индо-буддийским мыслителям, в невреждении таятся корни и многих других нравственных принципов, например незлобivosti, негневливости (*адвеша*), Любви, милосердия (*майтри*), дружественности (*мудита*).

В Индии практика А. распространялась на все живые существа, эту традицию сохранили буддисты Юго-Восточной Азии и многих школ Китая и Японии. В тибето-монгольском буддизме, а также в отдельных школах Дальнего Востока невреждение практикуют только в отношениях с людьми и небесными существами. В Малой колеснице и школе *тхеравада* запрещено самопожертвование и самоубийство, в то время как в *Махаяне* и *Ваджраяне* такого рода действия не считаются нарушением А. Все направления буддизма, однако, не абсолютизируют невреждение, поскольку в мире страданий невозможно жить, не причиняя какого-либо ущерба другому существу, хотя стремиться к этому надо.

АЧАРЬЯ (сан. *ācārya*, учитель, наставник) — в Индии так называли глав религиозно-философских направлений, в отличие от *гуру* (личный духовный наставник). В буддийской традиции Тибета титул А. равносильен *геше* и применялся по отношению к индийским учителям *Махаяны*. Так, *Атиша Дипанкара Шриджняна*, основатель коренной линии преемственности школы *кадам*, носил титулы А. и *махапандиты* (великий ученый).

АШВАГХОША (сан. *aśva-ghoṣa*, Глас коня) — индийский поэт и буддийский мыслитель I–II вв., автор поэм «*Буддха-чарита*» («Жизнь Будды»), «*Саундара-нанда-кавья*» и ряда других. Ему приписывалось много разножанровых трудов, однако их аутентичность весьма сомнительна. Исходя из содержания названных поэм А. можно считать *махасангхиком*, симпатизирующим раннемахаянским идеям, например таким, как обладание Буддой сверхъестественными способностями, преклонение (*бхакти*) пред Его образом, беззаветная любовь к нему, применимость *йоги* в Пути, возможность содействовать Просветлению других (идеал *бодхисаттвы*). Эти поэмы посвящены не только буддийской догматике и легендам о *Шакьямуни* и его двоюродном брате *Нанде*, но и всей социально-идеологической проблематике того времени.

АШОКА (сан. *aśoka*, Непечальный, Радостный) — индийский император из династии Маурьев, правивший в 268–231 гг. до н.э. Известен более всего по буддийской литературе как царь-покровитель буддизма (*чакравартин*), коим он стал после кровавых войн. Он также проводил политику, способствовавшую буддийскому миссионерству и был первым царём, постригшимся в монахи. Его деяния описаны в книге «Легенды об Ашоке» («Ашока-авадана»), но главное — это сохранившиеся в камне многочисленные указы императора из разных частей Индостана, самые ранние памятники индийской эпиграфики. В одном из указов (наскальная надпись из Байрата) названы семь текстов, которые могли быть фрагментами древнейших частей палийского канона. В ряде указов запрещалось убивать или приносить в жертву животных, устраивать пиры чревоугодия, а также повелевалось строить лечебницы для людей и животных, рыть для тех и других колодцы, сажать целебные травы и деревья. В Большом наскальном указе из Шахбазгархи царь сожалеет о своих былых заблуждениях, послуживших причиной войн, убийств, жестокости. В нескольких указах провозглашается веротерпимость: «Всякая чужая вера должна быть уважаема... и тот, кто чтит свою веру и порицает чужую из преданности своей вере... тот сильно вредит своей вере. И потому только согласие и полезно, так чтобы люди слышали закон и одного и другого и чтобы они любили слушать его» (Большой наскальный указ из Гирнара).

«АШТА-САХАСРИКА-СУТРА» (сан. *aṣṭa-sāhasrikā-sūtra*, «Сутра в 8 тысяч строк [о Совершенствовании мудрости]») — одна из самых ранних сутр *Махаяны* (I в. до н.э. — I в. н.э.) в 32 главах. В этом тексте провозглашено учение о *бодхисаттвах*, высшие типы которых излучают беспредельное Сострадание, совершенствуются в добродетелях, изучают *праджня-парамиту*, некоторые становятся буддами. Сутра проповедует о двух Телах Будды: Явленном в цвете и форме (*рупа-кайя*) и Теле Закона (*дхарма-кайя*). Второе — это абсолютные истины, сообщаемые только праджня-парамитскими текстами, это чистые дхармо-частицы Будды, коими познаётся пустотность (*шуньята*). Тело Закона — это сама пустотность, или подлинная природа мироздания. Явленное же Тело Будды живёт, умирает, хранится в реликвариях (*ступах*).

Интуитивная Мудрость (*праджня*) — главное, что нужно развивать *бодхисаттвам*, без чего другие практики (даяния, нравственности, терпимости, решимости и сосредоточения) слепы. Учение об иллю-

зорности (*майя-вада*) также относится к важнейшим в «Сутре»: «Даже *нирвана* подобна мареву, сновидению».

Сутра предложила и новую систему ценностей, в которой помимо накопления добротетели и заслуг значимы и более конкретные вещи: благополучие, долголетие, здоровье.

АЮШМАН (*сан. āyusmant*, долгоживущий, долговечный) — эпитет *архатов*, ибо долгая жизнь является духовной наградой за добродетельность.

АЯТАНА (*сан. āyatana*, опора, местопребывание) — в *абхидхарме* различается двенадцать опор восприятия (*двадаша аятанани*): органы зрения (зрение), слуха (слух), обоняния (обоняние), вкуса (вкус), осязания (осязание), ум (мыслительные способности), цвет и форма, звук, запах, вкус, осязаемое, дхармо-частицы (в качестве объектов восприятия ума). Они суть шесть источников познания и соответствующие шесть объектов.

Б

БАРДО (*тиб. bar do*, *сан. antarā-bhava*) — закрепившийся в европейской и русской культуре буддийский термин, обозначающий пребывание особи в промежуточном состоянии после смерти до нового рождения, которое начинается в момент зачатия. Известностью термин обязан трудам английского исследователя У.Й.Эванс-Венца, особенно его тибетской «*Книги мёртвых*», впервые опубликованной в 1927 г. Среди буддийских школ отношение к понятию промежуточного состояния неоднозначное. В «*Камха-ваттху*» палийского канона оно отрицается, как и в *тхераваде*. Однако в канонах других школ Малой колесницы оно встречается, судя по «*Абхидхарма-коше*» (III, 10–15) *Васубандху* (IV–V вв.), где данное понятие переросло в учение. Ещё раньше определённое развитие понятие получило в трудах йогачарина *Асанги* (IV в.).

Согласно обоим мыслителям, особь, которой предстоит родиться вновь в мирах ниже сферы *нирваны*, после смерти становится бесплотным мыслящим существом под названием *гандхарва* (так же именуется класс полубогов в брахманизме и индуизме). Оно живёт не более семи дней, подыскивая материнское лоно, соответствующее ему

по уровню омраченности сознания и кармы. *Гандхарва* является таким же важным условием образования зародыша нового существа, как и здоровье матери, как и её половой акт с отцом будущего ребенка (или её оплодотворение иным способом). Если за семь дней *гандхарва* не отыщет должное лоно и в должных условиях (коих много, в том числе социальный статус рода матери), то он умирает и сразу же рождается вновь, что может повторяться семь раз. Следовательно, в Б. особь может пребывать максимум 49 дней, питаясь здесь запахами и имея призрачную форму того существа, в качестве которого ему предстоит родиться.

Видимы *гандхарвы* только друг другу, а также йогинам, развившим особые сверхъестественные способности. Такие мастера стали популярны уже в позднем индийском буддизме *Ваджраяны* и в Тибете. Там учение о Б. получило мощное развитие, что связано с практическими нуждами поиска живых воплощенцев, известных учителей, мистиков, *далай-лам*, *панчен-лам*, *кармап* и др. Считается, что некоторые святые (например, *анагамины*, или невозвращенцы) могут отправиться в *нирвану* из Б., позанимавшись там *йогой*, а также пообщавшись с *гандхарвами* других святых особей, богов и т.д. *Гандхарвы* обладают рядом сверхъестественных способностей, например мгновенного передвижения в пространстве, и пятью органами чувств (кроме вкуса). В Тибете учение дополнилось разделами о том, как правильно умирать и как научиться видеть *гандхарвов*. В Китае и Японии учение сказалоcь на культовых церемониях, к примеру на поминании умерших каждые семь дней до 49-го дня (см.: тибетская «*Книга мёртвых*»).

БЕЛЫЙ ЛОТОС (*кит. байляньшэ*) — общество и школа в китайском буддизме, берущие начало от *Хуэй-юаня* (334–416) и школы «Чистой земли» (*цзинту*) VII–VIII вв., а также от китайского *амидаизма*. С XII в. в школе Б. л. выработалось особое почитание Будды *Амитабхи*, соединенное с верой в скорое воплощение Будды будущего — *Майтреи*. В Б. л. делался упор на ожидание светлого будущего на земле и эсхатологию — учение о конце света. Эти идеи — основа идеологии оппозиционеров в Китае вплоть до XX в., а в XIII–XVI вв. они стали знаменем крестьянских восстаний.

БИБЛИОТЕКА БУДДИКА (*Bibliotheca Buddhica*) — серия публикаций оригинальных и переводных буддийских текстов, созданная С. Ф. Ольденбургом и другими русскими учёными в Санкт-Петербурге при Российской Академии наук и остающаяся до сих пор одним из

самых авторитетных изданий для буддологов мира. С 1897 по 1937 г. вышли 30 томов (большинство в нескольких выпусках) основополагающих текстов *Махаяны*, критически подготовленных лучшими специалистами того времени. К печати было подготовлено ещё 14 томов преимущественно тибетологом *А.И.Востриковым*, безвинно расстрелянным в 1937 г. Серию надолго закрыли, судьба рукописей и подготовленных работ печальна. По инициативе *Ю.Н.Периха* в 1960 г. серия была восстановлена, но после публикации двух томов её вновь закрыли. Только в 80-е годы (при содействии Г.М.Бонгард-Левина) Б. Б. продолжила существование, но уже в составе другой серии — «Памятники письменности Востока» и к своему 100-летию юбилею насчитывала 40 томов. В Индии первые 30 томов неоднократно переиздавались, ибо по-прежнему пользуются спросом. В России же они — библиографическая редкость.

БИМБИСАРА (V–IV вв. до н.э.) — царь Магадхи, государства в среднем течении Ганга на полуострове Индостан, во время правления которого проходила проповедническая деятельность Будды *Шакьямуни*, пережившего царя на восемь лет. Б. хорошо известен по буддийским источникам как покровитель Будды и его учеников, неоднократно встречавшийся с Учителем и находившийся под его влиянием.

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (1831–1891) — русская исследовательница мистики Востока, прежде всего буддизма Индии и Тибета, в 1875 г. основавшая (совместно с американцем Г.Олькоттом) Теософское общество, существующее и действующее до сих пор на Западе и Востоке. Б. — автор нескольких книг, в том числе таких монументальных, как «Разоблаченная Изиды» и «Тайная доктрина», написанных по-английски и только в последнее десятилетие опубликованных на русском языке в России (первые переводы, увидевшие свет в 1937 г. в Риге, принадлежат Е.И.Перих). Научная оценка её творчества вряд ли возможна, она не была ученым, а её теософская концепция — это смесь идей, поверхностно заимствованных из различных религий под углом зрения некой абстрактной единой мистики Востока, которая соприродна и культурам Запада. Деятельность Б. и ее сподвижников вызвала благоприятный резонанс среди образованных людей того времени и имела значение в сближении культур Востока и Запада, а также в преодолении европоцентризма. Девизом Теософского общества стали слова: «Всеобщее братство человечества». Во время путешествий по Гималаям Б. была посвящена в некоторые буддийские практики *Махаяны*.

самых авторитетных изданий для буддологов мира. С 1897 по 1937 г. вышли 30 томов (большинство в нескольких выпусках) основополагающих текстов *Махаяны*, критически подготовленных лучшими специалистами того времени. К печати было подготовлено ещё 14 томов преимущественно тибетологом *А.И.Востриковым*, безвинно расстрелянным в 1937 г. Серию надолго закрыли, судьба рукописей и подготовленных работ печальна. По инициативе *Ю.Н.Периха* в 1960 г. серия была восстановлена, но после публикации двух томов её вновь закрыли. Только в 80-е годы (при содействии Г.М.Бонгард-Левина) Б. Б. продолжила существование, но уже в составе другой серии — «Памятники письменности Востока» и к своему 100-летию насчитывала 40 томов. В Индии первые 30 томов неоднократно переиздавались, ибо по-прежнему пользуются спросом. В России же они — библиографическая редкость.

БИМБИСАРА (V–IV вв. до н.э.) — царь Магадхи, государства в среднем течении Ганга на полуострове Индостан, во время правления которого проходила проповедническая деятельность Будды *Шакьямуни*, пережившего царя на восемь лет. Б. хорошо известен по буддийским источникам как покровитель Будды и его учеников, неоднократно встречавшийся с Учителем и находившийся под его влиянием.

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна (1831–1891) — русская исследовательница мистики Востока, прежде всего буддизма Индии и Тибета, в 1875 г. основавшая (совместно с американцем Г.Олькоттом) Теософское общество, существующее и действующее до сих пор на Западе и Востоке. Б. — автор нескольких книг, в том числе таких монументальных, как «Разоблаченная Изиды» и «Тайная доктрина», написанных по-английски и только в последнее десятилетие опубликованных на русском языке в России (первые переводы, увидевшие свет в 1937 г. в Риге, принадлежат Е.И.Периху). Научная оценка её творчества вряд ли возможна, она не была ученым, а её теософская концепция — это смесь идей, поверхностно заимствованных из различных религий под углом зрения некой абстрактной единой мистики Востока, которая соприродна и культурам Запада. Деятельность Б. и ее сподвижников вызвала благоприятный резонанс среди образованных людей того времени и имела значение в сближении культур Востока и Запада, а также в преодолении европоцентризма. Девизом Теософского общества стали слова: «Всеобщее братство человечества». Во время путешествий по Гималаям Б. была посвящена в некоторые буддийские практики *Махаяны*.

БЛАГО, БЛАГИЕ ДЕЯНИЯ — буддийское этическое понятие о том, что является «благодой» *кармой* и создаёт прекрасные предпосылки как для духовного совершенствования в данной жизни, так и для «благоприятных» рождений в будущем. Благо (*кушала*) конкретизируется в нескольких учениях о способах накопления добродетели. Для этого надо, во-первых, практиковать четыре совершенных состояния сознания: Любовь, милосердие (*майтри*), *Сострадание* (*каруна*), радость, дружелюбие (*мудита*) и невозмутимость (*упеक्षा*); во-вторых, соблюдать пять заповедей, что рекомендовалось и мирянам хотя бы дважды в месяц (в дни новолуний и полнолуний): не убий, не кради, не лги, блюди целомудрие, не принимай опьяняющих напитков или одурманивающих (наркотических) веществ; в-третьих, творить десять благих деяний. В «Драгоценных строфах» (*Ратна-авали*, I, 8–9, 11) *Нагарджуна* дает такие советы:

«Избегай причинять вред [телу другого существа], воровать,
Прелюбодействовать с чужой женой,
Воздерживайся в своей речи от лжи,
Злобной клеветы, оскорблений, пустословия,
Искореняй алчность, ненависть,
Лжемнение о несуществовании [других миров] —
Вот десять чистых добродейний.
Им противоположные суть нечистые.
Одно лишь истязание плоти
Не является законоучением,
Потому что оно не учит ни как не вредить другим,
Ни как помогать другим существам» [Андросов 2000а: 129–131].

БЛАГОДАТНЫЙ (*сан. Bhagavant*, благодатный, счастливый, прекрасный) — эпитет и форма обращения к Будде, одно из Его имён как «излучающего и одаривающего благом».

БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ (*сан. ārya-satyāni*, или *ariya-sacca*) — основоположения буддизма, которые включают в себя сущность всех его доктрин, особенно раннего периода и школ Малой колесницы, *Хинаяны*. В первой своей проповеди Будда провозгласил четыре Благородные истины: (1) Есть страдание (*дуккха*), которым объаты все формы существования, включая богов; нижний уровень страдания — недовольство, несогласие, неудовлетворённость, верхний — боль, мучение, смерть. (2) Есть причина (*самудайя*) страдания, которая включает в себя три вида желания, или привязанности («цепляния за»): жажда

страсти, жажда бытия, в том числе и существования после смерти, желание небытия и несуществования после смерти — все они суть движители колеса рождений. (3) Есть прекращение (*ниродха*) действия причины, представляющее собой забвение желаний, освобождение от них и связанных с ними омрачений сознания. (4) Есть Путь (*марга*), ведущий к освобождению от страданий, это благородный Восьмеричный Путь правильных воззрений, размышлений, речей, действий, способов поддержания жизни, способов приложения сил, способов памятования и сосредоточений.

Эти четыре истины были положены в основу классификации всех буддийских учений: например, космология объясняет первую истину, а этика — третью. В *Махаяне* и *Ваджраяне* такого рода подразделение отошло на второй план, тем не менее обучение мирян и неофитов и здесь начинается с Благородных истин. Обычно для пояснения смысла их сравнивают: первую — с болезнью, вторую — с её диагностикой, третью — с процессом излечения и четвертую — с лекарственными снадобьями, необходимыми для этого. На философском языке истина страдания означает всеобщий закон изменчивости, непостоянства (*анитья*) и отсутствия вечной души (*анатман*), а также пустоты самосущего.

БОДХ-ГАЯ — место Просветления Будды *Шакьямуни* под деревом *бодхи*. Ныне город в индийском штате Бихар, в котором сосредоточены монастыри, храмы и духовные миссии всех национальных форм буддизма и их отдельных школ. Они располагаются вокруг главной святыни — древа Просветления и созданного вокруг него культового комплекса в древнеиндийском стиле с храмом, ступами и другими сооружениями, которые находятся в ведении международного Общества Великого Просветления (*Maha Bodhi Society*). Б.-г. — одно из четырёх самых святых мест мирового буддизма, наряду с местом рождения Будды (Лумбини на юге Непала), первой проповеди (Сарнатх близ Варанаси в Индии) и местом ухода в *нирвану* (Кушинагара в Индии).

БОДХИ (*сан. bodhi*, Просветление, духовное пробуждение) — одна из основных религиозных целей буддистов, достижение которой знаменует не только обретение сверхзнания, сверхъестественных способностей (таких, как ясновидение, яснослышание и т.д.), но и является предпосылкой конечного освобождения в *нирване* для будд и *архатов*. В буддийских текстах различают по меньшей мере три вида Б.: (1) *шравака-бодхи* — Просветление *архата* в качестве идеала *тхера-*

вады, нередко синонимичного *нирване*, (2) *пратьека-бодхи* — Просветление будд-одиночек, нашедших собственный Путь освобождения и не обучающих ему других существ, (3) *ануттара-самьяк-самбодхи* — совершенное, подлинное Просветление будд и *бодхисаттв* в качестве идеала *Махаяны*. *Бодхисаттва* из *Сострадания* остаётся в мире и творит просветлённое сознание (*бодхи-читта*), которое, словно свет, помогает другим существам идти к *нирване* или к состоянию Будды.

Буддисты уже в древности создали важнейшее учение о 37 навыках, способствующих Просветлению (*бодхи-пакхья-дхарма*), а также ряд других сотериологических учений, число которых росло вплоть до средневековья. Например, обладатель Б. отличается и внешними физическими признаками, а также владеет 10 силами, которые различны у будд и *бодхисаттв*. В Китае толкователи идеи Просветления дополнили учение новыми положениями. Так, если в Индии считалось, что Б. достижимо лишь постепенно-эволюционным Путём многих рождений и свершений, то китайцы Лао-шэ (IV–V вв.), Хуэй-нэн (638–713) и другие чань-буддисты учили возможности мгновенного Просветления (это же признали и тибетцы — мастера высшей формы *тантры* в VIII в.). Кроме того, китайцы и другие буддисты Дальнего Востока делают упор на возможность обретения Б. в качестве милости, дарованной Буддой *Амитабхой* (школа «Чистой земли» и японский *амидаизм*), и объясняют Просветление как интуитивное постижение подлинной природы, подлинного единства. В японской школе *тэндай* учат 52 стадиям приближения к Б.

БОДХИ-ДРЕВО — дерево Просветления (*Бодхи-врикша*), под которым индийский отшельник Гаутама обрёл высшее состояние сознания, сверхзнание и другие отличительные свойства Будды, Просветлённого. Это дерево принадлежит к виду древовидных фикусов (*Ficus religiosa*), растущих ныне в большинстве буддийских монастырей, а их отростки-саженцы произросли от Б.-д. Оно растёт в городе *Бодх-гая* (возраст нынешнего более 100 лет) и является одной из самых почитаемых святынь буддизма. Это крупное ветвистое дерево около 30 м высотой со светло-серым стволом и среднего размера сужающимся листом с удлинённым кончиком. На скульптурных панно раннего буддизма (например, в Бхархуте, Санчи) дерево нередко символически обозначало Будду, облик которого, как тогда полагали, нельзя отобразить. Позднее в буддийском искусстве соединили два образа — дерева и *ступы* (реликвария останков Просветлённого) — в один, а именно:

ступа с зонтиком над ней, иногда многоярусным. Так выглядит один из самых ритуально-почитаемых объектов всех форм буддизма.

Б.-д. есть космологический центр буддийской вселенной. Во время космического распада (*праля*) нижних её миров оно исчезает последним, а в период восстановления земных условий вырастает первым. Все будды обретали Просветление под Б.-д. С ним связано множество легенд и чудес в каждом буддийском монастыре. Согласно одной из самых ранних, царь *Ашока* (III в. до н.э.) приказал брахманам спилить его и сжечь в жертвенном костре, но Б.-д. восстало в сиянии из пепла и пламени в целости и сохранности, после чего потрясённый царь велел омыть его молоком, и на следующее утро дерево вернуло прежнюю форму. *Ашока* огородил его каменной стеной и «назначил» святым местом империи, а отростки и саженцы послал с буддийскими миссиями во все близлежащие страны, сам же превратился в ревностного буддиста.

В иконографии «Древо» (*врикша*) — весьма значимый элемент. Каждый период жизни *Шакьямуни* обозначается «своим» деревом: в саду Лумбини под деревом *ашока* (или *шала*) он родился, в Капилавасту под деревом *джамбу* достиг первой стадии созерцания, в Урувилва (рядом с *Бодх-гаей*) под деревом *ашваттха* обрёл Просветление, в стране Малла под деревом *шала* вступил в окончательную *нирвану* (*паринирвана*).

БОДХИДХАРМА (*сан. bodhi-dharma*, Закон Просветления) — индо-буддийский мыслитель V–VI вв., миссионер в Китае под именем Дамо (в Японии его зовут Дарума), основоположник *чань*-буддизма (*яп. дзэн*). По индийским источникам он неизвестен. Китайские жизнеописания Б. полны разночтений. Общие сведения таковы: родился в семье царя-брахмана из Южной Индии и более 40 лет учился буддизму, преимущественно махаянским способам *медитации*, после чего отправился в Китай морем. Агиографы называют различные даты его прибытия в Кантон — от 470 до 527 г., но наиболее вероятен 520 г. Распространена версия о том, что после разочарования в китайском понимании буддизма, состоявшем в убеждении накапливать религиозные заслуги и отправлять ритуалы, Б. удалился в монастырь Шаолинь-сы, где и просидел в медитации несколько лет до самой смерти, уставившись в белую стену. Его кончина датируется от 499 до 534 г., но чаще — 528 г., жизни ему приписывают около 160 лет.

Сколько бы ни пробыл этот мудрец в Китае, сделал он, несомненно, много, и прежде всего основал одно из самых мощных течений

дальневосточного буддизма, которое до сих пор пользуется огромной популярностью на Востоке и Западе. Хотя, разумеется, многие практики *чань*-буддизма, такие, как чайная церемония, боевые искусства, особые формы живописи, каллиграфии, стихосложения и т.д., создавались и развивались китайскими последователями. Б. считается 28-м патриархом буддизма и первым в школе *чань/дзэн*, а также автором нескольких трактатов. Один из них наиболее достоверен — «О двух Путях и четырёх деяниях». В нём излагается учение об умиротворении ума, что достигается двумя путями. Первый — Путь разума, на котором нужно получить Закон от мастера и осознать, что всё живое имеет одну и ту же природу Будды. Медитируя на этой идее, нужно колебимо увериться в ней, что означает научиться не отличать себя от других и простого человека от Будды. Нужно также уметь не полагаться целиком на слова, какими бы авторитетными они ни казались. Второй — Путь умиротворения ума осуществляется с помощью праведного поведения, состоящего из четырёх деяний: 1) не испытывать злости и ненависти, так как наши страдания суть следствия наших же проступков в прошлых рождениях, 2) быть в ладу с собственной *кармой*, которая нами управляет, 3) не иметь желаний, ибо всё искомое пусто, а умиротворение и гармония — это безжеланность, 4) следовать Закону, все положения которого чисты и освобождают от ограниченности и омраченности ума.

Б., по-видимому, учил также передаче мыслей непосредственно от сердца к сердцу, ибо истина вне писаний и речей, и обретению состояния Будды созерцанием собственной подлинной природы.

БОДХИСАТТВА (сан. *bodhi-sattva*, существо, стремящееся к Просветлению, просветлённое существо) — в раннем буддизме и в книгах школ Малой колесницы так называли Будду *Шакьямуни* до Просветления, в т.ч. во всех предыдущих рождениях. В данном случае точен первый из приведённых перевод термина, который применим также к буддам предыдущих вселенских периодов (*кальпа*) и к *Майтрее* — Будде будущего, пребывающему ныне на небе в качестве Б. В *Махаяне* Б. — это, во-первых, класс небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих рождаться в *сансаре*, помогая другим освобождаться, во-вторых, это особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из *Сострадания* к другим существам, а не для себя. Б. — это тот, «кто породил в сострадательном уме волю, или устремление, к Просветлению» (*бодхи-читта-утпада*), кто полон решимости вести существа по духовному Пути.

Б. Великой колесницы проходит последовательно 10 стадий (*бхуми*) духовного роста, на которых постепенно обретает 10 видов власти (над собственными жизнью, умом, поведением, осознанным будущим рождением, склонностями, деяниями, овладевает Законом, сверхъестественными способностями, медитацией, знанием) и 10 видов силы — терпимость, интуицию, отречение, сосредоточение, добродетель, практику, а также врождённую, аналитическую, созерцательную и умственную силу.

В ранней *Махаяне* идеал Б. даже затмил идеалы *нирваны* и состояния Будды, поскольку именно Б. считались «делателями будд», остающимися в стороне от конечного освобождения. Такие эпитеты получили *Авалокитешвара* (воплощение Сострадания) и *Манджушри* (воплощение Мудрости). Они стали такими же небесными Просветлёнными существами, как и *Майтрея*. Прежде чем вступить на Путь Б., нужно «вырастить» в собственном сознании три благих корня: 1) волю к Просветлению в сострадательном уме, 2) полную чистоту намерений и волевых усилий, 3) отказ созидать Я и Моё.

В тибето-монгольском буддизме большинство Б. из книг *Махаяны* и *Ваджраяны* стали «воплощаться» в живых исторических персонажах: царях, главах буддийских школ, настоятелях монастырей и т.д. Вначале это происходило постфактум, а затем была создана особая процедура выбора и поиска воплощенца.

«БОДХИ-ЧАРЬЯ-АВАТАРА» (*сан. bodhi-carya-avatāra*, шествие по Пути к Просветлению) — поэтический трактат буддийского мыслителя *Махаяны Шантидэвы* (VII–VIII вв.) в десяти главах, начинающийся с обоснования практики «воли к Просветлению» (*бодхи-читта*). В трактате рассматриваются шесть традиционных совершенствований (*парамита*) Великой колесницы и другие духовно-этические способы развития. Полное название «*Бодхи-самтв-чарья-аватара*» — «Вступление на Путь просветлённого существа».

БОДХИ-ЧИТТА (*сан. bodhi-citta*, воля к Просветлению) — один из трёх благих корней, которые необходимо «вырастить» в сознании, чтобы духовно совершенствоваться в махаянском Законоучении, т.е. нужно «порождать в сострадательном уме волю, или устремление, к Просветлению» (*бодхи-читта-утпада*). Одновременно с этим необходимо «выращивать» ещё два корня: а) полную чистоту намерений и усилий воли, б) отказ созидать Я и Моё. Эти качества ума составляют основу воспитания идеала *бодхисамтвы*. Святые лица Великой

колесницы обретают Просветление не ради ухода в *нирвану*, а чтобы из *Сострадания* помогать другим существам следовать по Пути освобождения и осуществлять его. Говорят о трёх видах Б.-ч.: 1) решимость вести все существа к Просветлению, подобно тому как царь ведёт своих подданных; 2) решимость сопровождать существа в Пути к Просветлению, подобно тому как лодочник плывёт с пассажирами; 3) решимость следовать за существами, направляя их в Пути, подобно тому как пастух направляет своих подопечных. В духовном Пути Б.-ч. осуществляется посредством применения десяти совершенствований (*парамита*).

БРАХМАН (сан. *brahman*, священнослужитель, бог) — 1) жрец брахманизма и индуизма, представляющий высшее сословие (*варна*) индийского общества; 2) название класса богов всех религий Индии; 3) в индуизме Б. есть *Абсолют*; 4) в буддийских текстах Б. — эпитет состояния *архата*, и др., например, *брахма-вихара* обозначает чистую, незапятнанную жизнь. В «*Дхаммапале*» (385–423) Буддой сказано: «Я называю Б. того, кто бесстрашен и свободен от привязанностей, преодолевает желания, кто достиг высшего блага, кто свободен от гнева, кто говорит правдиво, обладает великой мудростью, кто знает своё прежнее существование и видит небо и преисподнюю».

БУДДА (сан. *Buddha*, тиб. *Sangs rgyas*, букв.: проснувшийся, прозревший, Просветлённый, Познавший запредельный свет) — 1) в буддизме высшее состояние духовного совершенствования, поэтому все достигшие Просветления (*бодхи*) суть будды; 2) имя древнеиндийского мудреца *Шакьямуни* после обретения им особого духовного опыта (*дара*).

Относительно земной жизни *Шакьямуни* Б., которая длилась 80 лет, древние источники сообщают противоречивые сведения. Южная, палийская, традиция полагает, что он жил в 623–543 гг. до н.э., и соответственно с мая 1956 по май 1957 г. отмечалось 2500-летие *нирваны* Б., от дня которой ведётся буддийское летосчисление. Северная, махаянская, традиция датирует *нирвану* от 2420 до 290 г. до н.э., но большинство школ соглашались на 380 г. до н.э. Европейские учёные придерживаются двух основных концепций датировки: исправленной долгой — 483 (± 3) г. до н.э. и короткой — 380 (± 30) г. до н.э. Последняя в большей мере подтверждается археологически и культурно-исторически.

Жизнеописания Б. составлялись спустя несколько столетий и сообщают, что он родился в царской семье племени *шакьев* в предгорьях

Гималаев (местечко Лумбини на юге современного Непала) и получил имя *Сиддхартха* (*пали* — *Сиддхаттха*, букв.: Достигающий цели, Преуспевающий). Отца звали Шуддходана (*пали* — *Суддходана*, букв.: Имеющий рис), мать — *Майя* (Иллюзия). Царевич жил во дворцах столицы шакьев Капилавасту (*пали* — Капилаваттху) до 29 лет, женился на царевне *Яшодхаре* (Хранительница славы), и у них родился сын Рахула (Схватывающий на лету). На улицах столицы Сиддхартха встретил старика, прокажённого, похоронную процессию и отшельника. Эти четыре встречи оказали огромное влияние на царевича, жившего без забот и тревог. Он решает отказаться от права на царствование, покидает семью и уходит в отшельники под своим родовым именем *Гаутама* (*пали* — *Готама*, букв.: Лучший из пастухов; так звали ведического мудреца, от которого, возможно, производили свой род цари шакьев). В обителях аскетов Гаутама провел шесть лет, обучаясь духовным наукам и подвижничеству, он превзошел в познаниях и способностях своих учителей, после чего приступил к собственным поискам освобождения, вершиной которых стало Просветление (*бодхи*).

С обретением дара Просветления он познал, что бытие есть страдание, безначальная череда рождений и смертей каждого существа, но от неё можно избавиться; он вспомнил все свои предыдущие рождения в качестве *бодхисаттвы* (существа, стремящегося к Просветлению), стал Всеведущим и узнал, что достиг освобождения (*мокша*) от цепи рождений (*сансара*), что пребывает в этом мире только из *Сострадания* (*каруна*) к существам, проповедуя открывшиеся ему истины и *Срединный Путь* спасения, пролегающий между крайностями наслаждения и самоистязания, что безжеланным шествует (в этом важном качестве его эпитет — *Татхагата*, букв.: Истинноносущий) в мир покоя, *нирваны* (букв.: недугование). Именно после Просветления *Шакьямуни* становится Б., Просветлённым.

Произошло это событие близ местечка Гая (*Бодх-гая* в совр. индийском штате Бихар). Следующие 45 лет жизни Б. проповедовал установленный им в состоянии Просветления Закон, *Дхарму*. Все эти годы Б. с учениками шествовал (практически по кругу) по городам шести государств среднего течения долины Ганга. Первую проповедь он произнёс в Сарнатхе близ Варанаси, последнюю в Кушинагаре. Места рождения, Просветления, первой и последней проповедей — это четыре святыни, наиболее почитаемые всеми буддистами мира. Б. не оставил после себя преемника, а объявил таковым Закон, следовать которому каждый вправе в силу собственного разума. *Дхарма* Б. — одно из начал, объединяющих буддизм.

Уже в ранних текстах Закона формируется доктрина Б., согласно которой будды — это особый вид существ, отличных от людей, богов, сверхбогов и т.д. До Шакьямуни уже было по меньшей мере шесть будд (один из палийских памятников насчитывает 24 будды), и после него ожидается Будда *Майтрея* («Тот, кто есть Любовь»). Всем им присущи одинаковые внешние признаки (32 больших и 80 малых, в соответствии с которыми были выработаны изобразительные каноны), всеведение, десять сил, четыре вида уверенности, 18 отличительных свойств (например, нет недостатков, нет изъянов речи и т.д.), и все будды учат одному Закону.

В писаниях *Великой колесницы* доктрина Б. получила значительное развитие. Здесь Б. — высший принцип единства всего сущего, он везде, всегда и во всём, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования во многих рождениях в конце концов станут буддами. В то же время Б. — это и есть всё мироздание, которое рассматривается как Тело Б. (*буддха-кайя*) или Тело Закона (*дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*) Единого. Позже вырабатываются учения о небесных странах пяти будд, куда можно попасть в сеансах высшей медитации. Всё это изменило и расширило мифологию Б., тем не менее ранние предания о Шакьямуни сохранились и в этих ритуально-созерцательных комплексах в качестве подраздела земной истории Явленного тела (*нирмана-кайя*) Б., в котором он иллюзорно нисходит в нижние регионы вселенной (см. *Трикайя*).

Тексты (*тантры*) *Алмазной колесницы* (*Ваджраяны*) дополняют эти доктрины идеей об Изначальном Будде (*Ади-Будде*) — мифологическом образе единства сущего, а также идеей мгновенного, как удар молнии (*ваджра*), Просветления, после которого адепт становится буддой и которое возможно достичь уже в этой жизни с помощью определенных практик и средств (*упайя*).

БУДДА-ОДИНОЧКА см. *Пратьека-будда*.

БУДДИЗМ — древнейшая мировая религиозная культура, истоки которой восходят к деятельности индийского мудреца Будды *Шакьямуни*, проповедовавшего в городах долины Ганга примерно в V–IV вв. до н.э. Б. начинался как движение нищих и отверженных в условиях распада родоплеменных отношений и становления раннегражданского общества. Людям, не нашедшим себе места в формирующихся социальных структурах, Будда предложил свой Закон (*Дхарма*) и Путь

спасения от страданий в общинном братстве, пребывающем вне гражданской жизни и государственных институтов, но и не порывающем с ними, окормляющем граждан духовно и кормящемся от них материально. Так, жизнь на обочине общества, на границе между цивилизацией и природой, в общине (*сангхе*), монастыре становилась самым подходящим местом для совершенствования ума и психики человека.

Б. никогда не знал ни единой церковной организации (даже в рамках одного государства), ни других централизующих социальных институтов. Единственным общим для всех буддистов правилом является хранить три Драгоценности (*три-ратна*): Будду, *Дхарму* и *сангху*. Это простое правило передавалось из поколения в поколение, от учителей к ученикам и разошлось практически по всем странам Южной, Восточной и Центральной Азии, а в XX в. — Северной Америки, Европы, а также в России. Будучи достоянием Б., правило гласит:

1) Есть *Будда* — совершенно просветлённое, всеведущее существо, достигшее духовных вершин естественным образом через развитие ума и сердца в длинной последовательности рождений (*сансара*). Главными из этих вершин являются Просветление (*бодхи*) и прекращение череды рождений (*нирвана*), которые знаменуют окончательное освобождение (*мокша*) и достижение высшей цели духовных устремлений в индийской и других восточных культурах, что недоступно ни богам, ни святым других религий.

2) Есть *Дхарма* — Закон, открытый Просветлённым, который является смысловым ядром Вселенной, в соответствии с которым происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб, с помощью которого можно понять законы жизни и общества, взаимосцеплённость и взаимозависимость всего. Этот Закон Будда постиг и сообщил ученикам в виде Слова, Текста *сутр* (проповедей, бесед). Тексты Закона Будды несколько столетий передавались изустно. В I в. до н.э. они были впервые записаны на пали, специально созданном буддийскими монахами языке (близком к санскриту) индоевропейской семьи языков. Эти писания составили канон школы *тхеравадинов* (старейшин) и назывались Три корзины (*Трипитака*, на пали — *Типитака*): «Корзина текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию» (*Виная-питака*), «Корзина текстов [Слова Будды]» (*Сутрапитака*, на пали — *Сутта-питака*) и «Корзина текстов высшего Закона» (*Абхидхарма-питака*, на пали — *Абхидхамма-питака*). Именно в корзинах, плетеных коробах, хранились пальмовые листы записей текстов, распределенных по отделам. Эти названия собрания Слова Будды сохранились донныне, хотя в других школах каноны содержательно иные.

3) Есть *сангха* — община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих (*бхикишу*, *пали* — *бхиккху*), сообщество носителей Закона, хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путём Будды.

История распространения. Уже первые документальные сведения о Б., которыми стали выбитые в камне указы императора *Ашоки* (268–231 гг. до н.э.), объединившего Северо-Восточную, Северную и Центральную Индию, свидетельствовали об огромном влиянии Закона Будды на внешнюю и внутреннюю политику государства. *Ашока* стремился воздействовать и на соседние страны, посылая туда буддийские миссии, в том числе и на далёкую Шри-Ланку. Этим же временем датируются и наиболее ранние памятники культового зодчества в Б., прежде всего ступы — курганы над останками Будды *Шакьямуни*, которые раскопаны на территории от долины Ганга до северной окраины империи в Гандхаре (восточная часть современного Афганистана) и которые сохранились благодаря тому, что примерно со II в. ступы украшались каменными пьедесталами, барельефами, оградами и становились центрами строительства храмово-монастырских комплексов.

Поскольку буддийские письменные источники по каждой стране удревняют и мифологизируют начало распространения Б., связывая зарождение религии с посещениями этих стран либо самим Буддой *Шакьямуни*, либо его непосредственными учениками, либо посланцами *Ашоки*, ученые датируют этапы его распространения, опираясь преимущественно на данные археологии. И все-таки очевидно, что сохранившиеся материальные памятники создавались значительно позднее прихода буддийских миссионеров. Так, в странах Юго-Восточной Азии от Мьянмы (Бирмы) до Вьетнама Б. закрепился в I–III вв. (в Лаосе это произошло лишь в XVI в.). На острова современной Индонезии (прежде всего Яву и Суматру) Б. проник в VII в.

На север, в страны Средней Азии, буддисты пришли в I в., во времена великой империи Кушан, покровительствовавшей Б. Самые ранние храмово-монастырские комплексы здесь датируются II в. Отсюда в этом же веке по двум основным караванным тропам Великого шелкового пути буддисты прибыли в города-государства на территории современного Синьцзяна (Восточный Туркестан) и в китайскую столицу Лоян. Уже из Китая Б. проникает во второй половине IV в. на Корейский п-ов, а оттуда в середине VI в. в Японию. В Тибете Б. распространялся преимущественно из Индии с середины VII в., но окончательно закрепился и даже стал государственной религией в послед-

ней четверти VIII в. В Тангутском государстве IX–XIII вв. (северо-западная часть современного Китая) Б. в этой роли укрепился в X в. Монгольские ханы объявили Б. (в тибетском варианте) государственной религией во второй половине XVI в.; с этого времени его приняли и ойраты (западные монголы), пребывавшие в XVII–XVIII вв. в огромном Джунгарском ханстве — от Семипалатинска и степного Алтая до Тибета на юге и Тувы на востоке (ее население с XVIII в. — буддисты), а также Калмыцкое ханство, вошедшее в первой половине XVII в. в Московское государство. В этом же веке в него было включено и Забайкалье, которое одновременно с русскими заселялось бурятами, уже исповедовавшими тибето-монгольский буддизм. В 1741 г. императрица Елизавета Петровна узаконила Б., его учреждения и монастыри в России, в соответствии с чем в 1991 г. праздновалось 250-летие этой религии в нашей стране.

Одновременно с распространением Б. на север и восток с VIII в. начинается его постепенный упадок на западе и юге Индийского субконтинента, а также уничтожение и изгнание монахов воинами ислама с земель современных Афганистана, государств Средней Азии, Пакистана.

Направления в буддизме и особенности их учений. Многочисленные конфессиональные формы современного Б. можно подразделить на три основных направления, отличающихся сводами канонической литературы, культовыми, социально-поведенческими и другими особенностями.

1. *Хинаяна* (Малая колесница). Б. стран Южной Азии представляет школа *тхеравада* (учение старейшин), являвшаяся в древности одной из 18 школ Малой колесницы (*Хинаяны*), отдельные канонические и постканонические тексты которых сохранились на санскрите, а также в китайском и тибетском переводах. Трипитака *тхеравады* — самая исторически авторитетная запись Закона Будды *Шакьямуни*. Уже в Первой проповеди Просветлённого («Сутра поворота Колеса Законоучения») определена культурная ниша Закона, предназначенного для тех, кто намерен следовать к высшим духовным целям, освобождению от круга перерождений *Срединным Путем* (*мадхьяма-пратипат*), пролегающим между двух крайностей религиозной жизни. Одна состоит в удовлетворении мирских желаний верующих, потакая которым священнослужители совершают ритуалы, жертвоприношения и т.д., другая — в отказе от желаний, в умерщвлении плоти, аскезе, самобичевании ради свободы собственного Я (*атман*) и отождествлении Я с Абсолютом (*Брахманом* или богом). Будда советовал избегать

обеих крайностей, не привязываясь ни к удовлетворению желаний, ни к отказу от них, стремиться к равновесию, или невозмутимости (*упеक्षा*), в поступках, словах, мыслях, к Любви (*майтри*) и Состраданию (*каруна*) ко всем существам, а также к радости (*мудита*) от чистоты намерений. Важным условием такого образа жизни, способствующего «истинному познанию, умиротворению, Просветлению, невозрождению в мире скорби», является непривязанность, отрицание собственного Я (*анатман*) и, следовательно, Моего.

Одна из форм изложения Закона в *тхераваде* и Малой колеснице — это учение о четырёх *Благородных истинах*. Первая из них гласит, что существование, состоящее в рождении, старении, болезнях, смерти, недостижении желаемого и т.д., есть страдание (*дуккха*); вторая провозглашает причиной страдания троякую жажду — чувственных наслаждений, существования и гибельного рождения; третья постулирует, что страдание может быть прекращено только искоренением причины — жажды; четвёртая предлагает для этого *Восьмеричный Путь* (он же *Срединный*), каждая ступень которого должна быть по-буддийски правильной, а именно: воззрения Закона, размышления о нём, речь, поведение, способ поддержания жизни, приложение сил, память и сосредоточение.

Эти четыре истины и различные их аспекты (обычно 16) суть лучшие объекты углублённых раздумий и медитаций (практического соединения адептом внимания, сосредоточения и интуитивной мудрости), которым в Б. отводится главная роль в познании и духовном совершенствовании. Состояние же абсолютного покоя, *нирваны*, является конечной целью религиозного пути. Предварительным условием вступления на этот путь было, по примеру Будды, оставление всех мирских забот и обязанностей, забвение привязанностей и склонностей, разрыв родственных уз и пострижение в монахи. В Малой колеснице только последние считались членами *сангхи*, общины.

Будда учил, что в мире нигде нет вечных сущностей, бессмертных богов, нетленных душ. Во вселенной и в существах вообще отсутствует какое бы то ни было постоянство, а есть лишь закономерное, беспрестанное чередование возникновения и развития, разрушения и гибели, пребывания в непроявленном состоянии и нового проявления. Этот обратимый процесс *сансары* безначален. За каждым из существ тянется тяжёлая цепь *кармы* как результат его деяний в бесчисленных рождениях, в которых он уже побывал и богом, и царём, и животным, и тварью ада. Но наиболее предпочтительна для совершенствования и достижения *нирваны* участь человека.

В *карму* издревле верили приверженцы и других религий Индии. Буддийская трактовка идеи неотвратимости возмездия/воздаяния отличалась отрицанием идеи вечного носителя *кармы*, т.е. души, *атмана*. Кроме того, согласно школам Малой колесницы, лишь самостоятельные нравственные и духовные усилия могут благоприятно сказаться на судьбе. Ибо над законом *кармы* индивида не властны ни иные люди, ни боги, ни сверхъестественные силы: «Чистота и нечистота связаны только с самим собой, одному другого не очистить» («*Дхаммапада*», 165). Одним из отличительных описаний кармической причинности стало учение о 12 звеньях цепи взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*), характеризующее три последовательные жизни индивида — прошлую, настоящую и будущую.

Среди крупнейших представителей *Хиняны*, внесших огромный вклад в развитие ранней доктрины и труды которых сохранились в оригинале, следует назвать прежде всего двух мыслителей V в. — *тхеравадина Буддхагхошу* и *сарвастивадина Васубандху*.

2. *Махаяна* (Великая колесница). Ранние тексты *Махаяны* — это прежде всего сутры Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамиты*). Самые ранние из них датируются I в. до н.э. — I в.н.э. и начали переводиться на китайский язык уже со второй половины II в. По легенде считается, что их тоже произнёс Будда Шакьямуни, но смысл их не был понят людьми и поэтому эти сутры 500 лет хранили *наги* (змеи-драконы) и боги, пока не пришёл *Нагарджуна* (историки датируют его жизнь II–III вв.), которого махаянисты именуют Вторым Буддой, и не возвестил их вновь, дав подробные разъяснения и комментарии. Примерно то же произошло и с махаянскими сутрами второго поколения, которые были объяснены людям *Майтреей* (или Майтреянатхой) и *Асангой* в IV в. Махаянские тексты, как сутры, так и комментарии к ним и другие труды, записывались на санскрите, но далеко не все сохранились в оригиналах.

Со II по XI в. санскритские рукописи активно переводились на китайский язык и были собраны в единую колоссальную Трипитаку (её современное издание энциклопедического формата занимает 85 томов, содержащих 2184 текста). С VIII в. санскритские рукописи переводились также на тибетский язык и в XIV в. они были отредактированы и упорядочены в едином каноне, состоящем из двух собраний: *Кангьюр* (Слово Будды в 108 томах энциклопедического формата) и *Тенгьюр* (Толкования Закона индийскими мастерами в 225 томах) — всего в этих собраниях не менее 4566 текстов. Китайский и тибетский каноны, во-первых, содержательно и структурно не совпадают, во-вторых,

включают в себя также сутры *Хинаяны* и *тантры Ваджраяны* (*Алмазной колесницы*), поскольку *Махаяна* осознанно признаёт фактически бесконечное многообразие буддийских путей и способов освобождения.

В доктрине *Великой колесницы* основной упор делается на учение о небесных и земных *бодхисаттвах*. Первые — это просветлённые существа, которые обрели Просветление (*бодхи*), но до того они дали обет оставаться в кругу рождений, чтобы помогать другим существам достичь этого состояния и *нирваны*, хотя последняя при таком идеале практического альтруизма отходит на второй план. Земные *бодхисаттвы* — это монахи и миряне *Махаяны*, стремящиеся к Просветлению из *Сострадания* к мукам ближнего. Делать это нужно с любовью, но без привязанности, чему можно обучиться с помощью 10 (в ранней *Махаяне* — 6) видов совершенствования: даяния, нравственности, терпимости, решимости, сосредоточенного созерцания (медитации), проникновенной мудрости, способа, молитвы, силы и знания. Обретаемое совершенство характеризуется многими качествами, в том числе сверхъестественными способностями адепта: ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей, памятью о прошлых рождениях, чудесной силой. *Бодхисаттвы* постоянно в пути, накапливая добродетели и знания, постигая таинство пустотности (*шуньята*).

Эта великая Пустота, которую возможно созерцать, и есть единственно подлинная реальность. В ней пребывает Будда — абсолютное единство сущего, неотличимое от Пустоты и неохватимое мыслью (*ачинтья*). Всё остальное мыслимое, начиная с двойственности *сансары* и *нирваны*, является Иллюзией (*майя*), обманом, игрой сознания. Следовательно, Иллюзия — это способ представления Будды, а избавление от неё — это достижение состояния Просветлённости (*буддхатва*), которое есть всегда, везде и во всём, в том числе в нас. Всё мироздание можно уподобить Телу (*кайя*) Будды, иллюзорно подразделяемому на два, три, четыре тела Будды. Из них одно (Тело цвета, формы) или два (Тело воплощения, например явившийся людям Будда Шакьямуни, и Тело наслаждения) удобно изображать, но в действительности это лишь иллюзорные представления о Теле Закона (*дхарма-кайя*), которое в реальности есть Будда и Пустота.

Главными школами *Махаяны* стали школа срединников (*мадхьямика*) и школа йоги сознания (*йогачара, виджняна-вада*), имевшие несколько подшкол в Индии, а ныне существующие среди тибетцев, китайцев, японцев и других буддистов *Махаяны* в виде соответствующих национальных школ, произошедших от них. Различия между послед-

ними сводились в основном к способам доказательства, изложения доктрины, а также к практической стороне (*пахотехнике*) совершенствования сознания.

3. *Ваджраяна* (Алмазная колесница, буддийский тантризм). Самые ранние тексты (*тантры*) Алмазной колесницы учёные относят к V–VI вв. Тантры учат только посвящённых (поэтому здесь огромное значение придаётся ритуалу) бесчисленным способам йогической практики, которая включает в себя и элементы многочисленных тайных материнских культов. Будучи доктринально почти идентичной *Махаяне* (дополненной положениями о возможности обрести Просветление именно в этой жизни, о главенстве в Пути практических средств и т.д.), *Ваджраяна* развивала многоуровневую систему *йоги*. См. *Ваджраяна*.

Более ранние внешние системы тантризма распространились и сохранились в Китае, Вьетнаме и Японии, в средние же века они были популярны и в других странах, например Индонезии, Мьянме (Бирме). Обе системы тантризма практиковались только в Индии, гималайских странах, Тибете и среди монгольских народов, ныне же этот тантризм (особенно *дзогчен*) популярен на Западе и в России.

БУДДХАГХОША (сан. *buddha-ghoṣa*, глас Просветлённого) — индо-буддийский мыслитель V в., редактор и комментатор палийского канона Типитаки (*Трипитаки*), крупнейший философ *тхеравады*. Родился в брахманской семье (по одной из версий — вблизи *Бодх-гаи*), получил хорошее образование в буддийских монастырях Индии, стал известен уже там благодаря своим первым трактатам и прибыл на Шри-Ланку (день его встречи — государственный праздник). Подробнее см.: *Часть первая, I, 3, 5*.

БУДДХА-КШЕТРА (сан. *buddha-kṣetra*, страна Будды) — понятие махаянской космологии и мифологии, согласно которой каждый из множества будд имеет собственный космический регион духовного влияния, страну своего небесного пребывания, куда стремятся попасть (а не в *нирвану*) истово верующие в определённого будду. Считается, что последнее возможно как в результате кармического рождения на этом небе за те или иные религиозно-нравственные заслуги перед этим буддой (жить ради него, почитать, служить, молиться и т.д.), так и в процессе усердных медитативных упражнений, объектами созерцания в которых должны быть совершенство будды, величие его «страны». Наиболее известными и «чистыми» небесными землями обладают пять будд *Махаяны* и *Ваджраяны*, например, страна будды *Ами*—

табхи — это небо *Сукхавати* (Страна счастья), имеющее красочные описания в сутрах и другой литературе. Это понятие стало следствием развития в буддизме культа *бхакти* (любви и преклонения), в центре которого оказывался один из будд (своеобразное решение проблемы монотеизма). Понятие разрабатывалось, отталкиваясь от махаянского учения о том, что Будда не ушёл в *нирвану*, а остался в своей райской стране ожидать приверженцев. Здесь он доступен созерцанию и обучает Закону.

БУДДХАПАЛИТА (сан. *buddha-palita*, Седовласый будда) — буддийский философ V–VI вв. из Южной Индии, *мадхьямик*, мастер логико-философской полемики, автор комментария на «Строфы о Срединности» (*Мула-мадхьямака-карика*) *Нагарджуны*. Он усовершенствовал методику опровержения взглядов идейных противников, не раскрывая собственных убеждений, о которых, согласно *мадхьямике*, нельзя говорить ни «да», ни «нет». Сведение к абсурду (*прасанга*) доводов оппонента считалось победой в споре. Согласно этому мыслителю, всё Явленное лишено собственной независимой природы (*них-свабхава*), а идея особенной сущности не существует даже в номинальном смысле. После смерти Б. назвали основоположником школы *прасангика-мадхьямика*.

«**БУДДХА-ЧАРИТА**» (сан. *buddha-carita*, «Путь, деятельность или жизнь Будды») — одно из первых полных жизнеописаний Просветлённого *Шакьямуни*, созданное классиком санскритской поэзии *Ашвагхошей* (I–II вв.). Из 28 оригинальных глав «Жизни Будды» от рождения до *нирваны* сохранилась лишь первая половина (главы 1–13 с небольшими пробелами и треть 14-й главы), завершающаяся Просветлением. Полностью эта агиографическая поэма сохранилась в переводе (скорее, пересказе) *Дхармаракши* (или *Дхармакшемы*) на китайский язык, выполненном в 414–421 гг., и в хорошем тибетском переводе. На русском языке «Жизнь Будды» появилась в 1913 г. в поэтическом переводе К.Д.Бальмонта.

БУДОН *Ринчендуб* (тиб. *bu ston rin chen grub*) — тибето-буддийский учёный монах (1290–1364), составитель и редактор тибетских канонических собраний *Кангьюра* и *Тенгьюра*, автор многочисленных трудов (свыше 200), переводчик. При составлении канона он не включил в него *тантры ньингмы*, сомневаясь в их подлинности. С тех пор канон *ньингмы* отличается и превосходит по объёму *Кангьюр* и *Тенгь-*

юр. Согласно жизнеописаниям, родился он в монастыре школы *ньин-гма*, т.к. оба его родителя были тантрическими мастерами, мать стала его первым учителем и духовным наставником. Всю жизнь он провёл в изучении буддийских текстов и создании трудов (в т.ч. каталога к канону). С 1320 г. Б. жил и работал в монастыре Шалу, принадлежавшем школе *кагью*. Здесь его назначили настоятелем. Особую известность за пределами Тибета Б. приобрёл благодаря переводу на английский язык Е.Е.Обермиллером его книги «История буддийского Закона» (*Chos 'byung*) — самого раннего тибетского сочинения такого жанра, в ней событийная история буддизма дополнена жизнеописаниями деятелей *Махаяны* и *Ваджраяны*, а также изложением доктрин, содержания текстов.

БХАВАВИВЕКА (сан. *bhāva-viveka*, Распознающий бытие, он же Бхавья, или Глядящий в будущее) — буддийский мыслитель VI в. из Южной Индии, основоположник *сватантрика-мадхьямики* — подшколы махаянской философии. Полемизируя с философами *Хинаяны*, *йогаচারы*, *санкхьи*, *вайшешики*, *веданты* и *мимансы*, он излагал их взгляды системно, за что его называют первым историком индийской философии. Он также оспаривал апофатическую методiku *Буддхапалиты*, что привело к расколу в школе *мадхьямиков*. Хотя Б. тоже отрицал возможность независимого возникновения сущностей (*нихсвабхава*), для него пустотность (*шуньята*) не есть небытие вещей, а лишь обозначение того, что природа их лишена сущности. Он утверждал в «*Мадхьямака-хридайя-кариках*» («Строфы о сущности мадхьямики») и в автокомментарии к ним, что познание имеет особенный внешний объект (*свалакшана*), напоминающий атом *саутрантиков*, но не существующий в абсолютном смысле (*парамартха*); появление же в сознании любого психофизического феномена есть появление его значения. Согласно мыслителю, сфера знания состоит из действительно-истинного, в чём двойственность познания устраняется достоверным непосредственным восприятием, и условно-истинного, сохраняющего двойственность. Деструктивную позицию в полемике *Буддхапалиты* он дополнил позитивными доктринальными доводами (*сватантра*), в которых опирался на логику *Дигнаги*. Б. признавал два способа достоверного познания: непосредственное восприятие, схватывающее особенный аспект объекта, и вывод, схватывающий общее в нём. Первый способ он подразделял на чувственное, умственное и провидческое (йогическое) восприятие, а также самовосприятие. Любое непосредственное восприятие, не омрачённое деятельностью рассудка, проникает

в истинную действительность. С религиозной точки зрения он проповедовал идеалы *Махаяны*, доктрину четырёх Тел Будды. Б. принадлежит также трактат о расхождениях и спорах внутри буддизма, об образовании школ.

БХАВАНА (сан. *bhāvanā*, воздействие, развитие) — буддийский термин, применимый ко всем видам сосредоточения, созерцания, йогической медитации. Понятие *бхавана-марга* является элементом интерпретации доктрины о пяти стадиях Пути Великой колесницы. См. также *Випаццьяна*, *Марга*, *Садхана*, *Самадхи*, *Шаматха* и др.

БХАВА-ЧАКРА (сан. *bhava-cakra*, Колесо бытия) — буддийское понятие и художественный образ Колеса жизни, состоящей из рождений и смертей. На тибетских *танках* это Колесо держит в лапах бог смерти — *Яма*, обод разделён на 12 звеньев цепи *взаимозависимого происхождения* (см.) и каждому звену соответствует определённая изобразительная сценка. Ступица Колеса отмечена изображениями петуха, змеи и свиньи — трёх зооморфных символов тройственной причины страдания (*духкха-самудайя*): страсти, или похоти, ненависти и неведения. Между спицами Колеса располагаются сегменты картины, изображающей шесть или пять видов жизни (*гати*) существ *сансары*: богов, полубогов, людей, животных, ненасытных духов и тварей ада, среди которых рождалась или будет рождаться каждая живая особь.

БХАГАВАН (сан. *bhagavant*, Благодатный, Благостный) — один из эпитетов Будды *Шакьямуни*, в *сутрах* — традиционное к нему обращение, так же обращаются и к индуистским богам, прежде всего к Вишну и Кришне.

БХИКШУ (сан. *bhikṣu*, нищенствующий монах, просящий подавание; *пали* — *бхиккху*) — общее название монаха-мужчины, члена общины (*сангхи*), соблюдающего монастырский устав (*Пратимокша*), строгий целибат и не имеющего личной собственности, за исключением накидки, состоящей из трех частей, чаши для сбора подаяний, посоха, бритвы, иголки и зубочистки (со временем этот список гласно или негласно пополнялся, особенно в странах Центральной и Восточной Азии). Главная обязанность Б. — трудиться на благо других существ, поскольку у него нет ничего своего, в том числе бессмертной души. Ежедневные обязанности и все виды деятельности монахов, включая медитацию, тщательно выверялись в соответствии с «*Винай-питакой*». Дважды в месяц (в дни полнолуний и новолуний) Б. общи-

ны собирались на церемонию «постного дня» (*пошадха*) и «отчитывались» по всему списку «*Пратимокша-сутры*» в совершённых проступках. Различают несколько степеней монашества: от новичка (*шраманера*) до старейшины (*стхавира*, *пали* — *тхера*) и великого старейшины (*махастхавира*, *махатхера*). Чаще всего *шраманерами* становятся в восемь лет, каждый из них должен иметь наставника (*упадхья*) и учителя (*ачарья*). В 20 лет или позже обучаемый может просить о полном посвящении (*упасампада*), детали которого описаны в ритуальных текстах (*карма-вачана*) и которое проводится в присутствии не менее десяти монахов. Как *шраманера*, так и Б. вправе снять монашеское одеяние и расстаться с общиной в любое время. Истории известны случаи, когда в буддийские монахи постригались и по семь раз, но, не выдержав строгих правил, возвращались к мирской жизни, например великий индийский поэт Бхартрихари (VI–VII вв.). См. также *Пратимокша*, *Предписания монахам*, *Прибежище*.

БХИКШУНИ (сан. *bhikṣuṇī*, нищенствующая монахиня; *пали* — *бхиккхуни*) — общее название монахинь буддийской женской общины. Первой Б. стала родная тётя Будды *Шакьямуни*. Устав монахинь строже, чем у мужчин, и имеет дополнительные правила (примерно на 100 правил больше, чем у *бхикшу*), среди которых важнейшим считается почитание монаха как младший старшего (даже если Б. 70 лет, а *бхикшу* — 20). Женские общины были в большинстве буддийских стран и в некоторых остаются доньше, но не столь многочисленные, как мужские. Брить голову — обязанность монахини.

БХУМИ (сан. *bhūmi*, земля, страна, основа положения) — в буддизме термин используется в учении о последовательных стадиях духовного совершенствования. В Малой колеснице называют восемь стадий, в Великой колеснице известны десять стадий духовного роста *бодхисаттв*, а также три и более стадий роста великолепия и всемогущества будд. Согласно *Нагарджуне* («*Даца-бхумика-вибхаша*»), прежде чем войти в первую стадию духовного совершенствования, «подвижникам нужно высадить корни добра (см. *Бодхи-читта*. — В.А.), сотворить благодеяния, умножить накопления [добродетельности и знания Закона], совершить подношения буддам, принимать покровительство духовных друзей, обладать глубоким и сильным устремлением [к духовным вершинам], помнить о живых существах с *Со-страданием*, верить в благой Закон». Выполнив восемь названных условий, они должны дать обет: «После достижения мною освобожде-

ния [от череды рождений] Я буду спасать живые существа... Они присоединятся к тем, кому обеспечено Просветление. Они родятся в роду Истинносущего (*Татхагата*) и освободятся от всех недостатков. Они отвернутся от мирских путей и вступят на высший Путь. Таким образом они войдут в первую стадию». Даже первая стадия (*прамудита*) — это уже достаточно высокий духовный уровень, соответствующий третьей стадии Пути (см. *Марга*) Великой колесницы. На этом уровне непосредственно воспринимается пустотность (*шуньята*), а *бодхисаттва* занят совершенствованием даяния (*дана-парамита*).

В

ВАДЖРА (сан. *vajra*, молния; громовник, или Перу́н, как палица бога Индры; алмаз) — в буддизме символ мгновенного, как вспышка молнии, Просветления (*бодхи*), чисто световой, светлой и благодатной природы этого озарения ума. Термин также передаёт значение нерушимости Закона (*Дхарма*) Будды, прочного как алмаз. Изображается и изготавливается (как ритуальный предмет) в виде двустороннего пучка из пяти молний, исходящих из единой круглой сферы, и является атрибутом будд и *бодхисаттв* Махаяны. Особое развитие эта символика получила в мифологии и ритуалах *Ваджраяны*, многие персонажи которой — «носители или держатели» В., а некоторые даже двойной В., изображаемой в виде четырёх пучков молний из одного шара (или молнии, пронзающей четыре стороны света).

В мире различий, а также в ритуалах В. (когда парой В. выступает колокольчик) обозначает мужскую духовность, состоящую в действенном *Сострадании* (*каруна*) и мастерском применении искусных средств (*упайя*) на Пути освобождения, а также в умении научить Закону и оказать духовную помощь другим существам. Но в абсолютной интерпретации символа В. является неразрывным единством Мудрости (*праджня*) и *Сострадания*. В тибето-могольском буддизме упор в осмыслении термина делается на алмаз, *дордже* (*rdo rje*), т.е. не на молниеносное Просветление, а на неуничтожимый Закон, ибо в *Ваджраяне* В. — это символ нерушимости, чистоты и превосходства тантрического Учения (*Ваджра-дхарма*). В. является атрибутом различных изображений божеств мандал четырех классов *тантр* (см. *Ваджраяна*), а также ритуальным предметом, используемым в тантрической практике.

ВАДЖРАДХАРА (сан. *vajra-dhara*, Держатель *ваджры*) — один из главных будд *Ваджраяны*, в мифологии которой он символизирует молниеносное состояние Просветления как обретение знания недвойственности. В тибето-монгольском буддизме и в Непале он отождествляется с *Ади-Буддой*. Изображается в виде фигуры синего цвета со скрещёнными на груди руками, с *ваджрой* в правой руке и колокольчиком (символом женской духовности, интуитивной мудрости, *праджни*) в левой, ибо каждый будда — единство мужского и женского начал. Своё учение В. передаёт великим и совершенным (*махасиддха*) йогам, например *Тилопе*, от которого ведёт происхождение тибетская школа *кагью*.

ВАДЖРАПАНИ (сан. *vajra-pāṇi*, Держащий *ваджру* в руке, Держатель громовника) — в буддизме *Махаяны* и *Ваджраяны* один из главных *бодхисаттв*. Относится к семье будды *Акишобхы*, поэтому, как и этот будда, изображается синим цветом в угрожающей позе защитника Закона с *ваджрой* в правой поднятой руке; одет в тигровую шкуру. В качестве мифологического образа он символизирует духовную силу, способную устранять мрак сознания, незнание, заблуждения. В «*Лотосовой сутре*» он считается воплощением *Авалокитешвары*, в тибетском же буддизме, невзирая на гневный облик, его иногда причисляют к Буддам. В., будучи средоточием силы всех будд, играл важную роль «в покорении демонов Тибета», когда *Падмасамбхава* (см.) распространял здесь буддизм.

ВАДЖРАСАТТВА (сан. *vajra-sattva*, Молниесущий, Тот, чья сущность — *ваджра*) — будда *Ваджраяны*, символ чистоты Просветления (*Бодхи*) и Закона (*Дхарма*). Изображается в сидячей позе, белым цветом, с *ваджрой* в правой руке у сердца и с колокольчиком в левой руке у бедра. В мифологии его иногда отождествляют с *Ваджрадхарой* (в культе последнего), но основная функция В. — быть первым воплощением *Ади-Будды* как неопишуемого единства всего сущего. Соответственно, он является как бы «праотцом» всех остальных будд, которые суть его воплощения различных цветов, форм, стран, видов духовной деятельности и т.д., например будды *Амитабхи*, *Акишобхы* и др. В тибетском искусстве В. зачастую предстаёт в позе соития (*яб-юм*) со своей духовной супругой. Начинающих тантристов учат произносить его 100-слоговую *мантру* 100 000 раз.

«**ВАДЖРА-ЧЧХЕДИКА-СУТРА**» (сан. *vajra-cchedikā-sūtra*) — один из самых влиятельных текстов *Махаяны*, см.: «*Алмазная сутра*».

ВАДЖРАЯНА (сан. *vajra-yāna*, Колесница ваджры, Молниеподобная колесница, Алмазная колесница, Алмазный путь) — третье направление в буддизме, в котором духовное и текстовое наследие *Хинаяны* и *Махаяны* дополнилось новыми методами, практиками, текстами, именуемыми *тантрами*, мифологией и ритуалами. Это самостоятельное направление (в силу перечисленного и особенно сотен текстов *тантр*, вошедших в тибетский канонический *Кангьюр* и частично в китайскую *Трипитаку*) называется также *мантраяной* (Колесницей сокровенных речений) и буддийским *тантризмом*. Он формировался в Индии в V–XII вв., а с VIII–IX вв. начал преобладать на северо-востоке, в долине Ганга. Во второй половине I тыс. *тантризмом* проникся и индуизм, особенно кашмирский шиваизм, что связано с «наступлением» на традиционные формы индийской религиозности низовых автохтонных верований, с присущими им культами плодородия и материнского начала, половой символикой и образностью, с использованием языка эротики при описании высших духовных принципов.

Для В. характерны таинства посвящений и обрядов, непривязанность к нравственным запретам, стремление преобразить (а не искоренить) тёмные стороны и силы личности для ускорения духовного роста, а также стать над двойственностью добра и зла. Здесь культивировались и создавались новые виды «божественной» *йоги*, в зависимости от которых направление делится на системы внешней и внутренней *тантры*. Первые — это (1) *крийя-тантра*, предусматривающая действенность ритуализма тела и речи, (2) *чарья-тантра*, научающая умственному ритуализму, простой *йоге* ума, и (3) *йога-тантра*, обучающая сложной *йоге* ума, примерно соответствующей по сложности психотренинга *раджа-йоге*, или «царственной» *йоге* индуизма. Внутренние системы, именуемые обобщённо *ануттара-йога-тантра* (т.е. наивысшие), — это (1) *маха-йога*, или Великая *йога* созерцания Иллюзорного тела (коим является всё в мире), называемая также «отцовской», поскольку упор делается на действенном Сострадании и методе, мужском начале духовности, (2) *ану-йога*, или *йога* по созерцанию пустоты (*шуньята*), считающаяся «материнской», т.е. практикующей открытие интуитивной Мудрости (*праджня*) в качестве женского начала духовности, и (3) *ати-йога*, или *йога* Великой полноты (*тиб. дзогчен*), как состояние совершенства Изначального Будды, Абсолюта, Единства сущего, недвойственности.

Системы *тантризма* раскрываются в сложных многоуровневых комплексах из взаимосвязанных текстов, ритуалов, практик и т.п., сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей.

Так, системам внутренних тантр принадлежат комплексы *Гухьясамаджи* (Встречаемого в тайнстве), *Самвары* (Оградителя), *Ваджрапани* (Держащего ваджру в руке), *Ямантаки* (Покорителя бога смерти Ямы) и *Калачакры* (Колеса времени), позднейшего из комплексов.

Более ранние внешние системы *тантризма* в средние века распространились во всём буддийском мире, даже на его крайнем юге — в Индонезии. Ныне же они имеют приверженцев в основном в Китае, Вьетнаме и особенно в Японии, например школа *сингон*. И внешние и внутренние системы практиковались в Индии, гималайских странах, а также в тибето-монгольском буддизме, в котором В. признаётся венцом, высшей вершиной *Махаяны*.

В сер. I тыс. н.э. *Алмазная колесница* представлялась как еще одно изложение и толкование первоначального учения Будды. Мировоззрение буддийских ваджраянистов развивалось параллельно и взаимосвязанно с индуистским и джайнистским *тантризмом* и получило распространение на северо-западе Индии, но особенно на северо-востоке (Бихар, Бенгалия, Орисса, Ассам). Самые ранние тексты (*тантры*) *Алмазной колесницы* относятся к V–VI вв. К таковым мифо-религиозным трактатам принадлежит и наиболее известная «*Гухья-самаджа-тантра*» (IV–V вв.). Для сотериологии В. характерна вера в мгновенное, подобно удару молнии, Просветление, что существенно отличало ее от махаянской доктрины постепенного накапливания духовных совершенств.

Учителя тантризма наставляли только посвященных бесчисленным способом йогической практики, которая включает в себя и элементы многочисленных тайных материнских культов, поэтому здесь огромное значение придается ритуалу инициации. Будучи доктринально почти идентичной *Махаяне* (однако дополненной положениями о возможности обрести Просветление именно в этой жизни, о главенстве в духовном пути практических средств и т.д.), В. развивала многоуровневую систему йоги.

Это означает, что в учениях о духовном совершенствовании «*Алмазной колесницы*» акцент переносится с интеллектуальных занятий на практическую *йогу* высших уровней созерцания (*дхьяна*), а также на ритуально-медитативные упражнения в названных выше тантрических циклах. Согласно буддийскому эзотерическому тантризму, состояния Просветлённости может достигнуть любой верующий в настоящей жизни. С этой целью тантристы практиковали помимо махаянских средств спасения магию, *йогу*, различные ритуалы, чтение *мантр* и т.д.

В *Алмазной колеснице* появляются особые духовные подвижники, которые либо не принимают монашеских обетов, либо считают, что они достигли более высокой стадии совершенства и соблюдать правила монастырского устава (*Пратимокша*) им нет надобности. В отличие от монахов они не стриглись наголо, не брились и не носили предписанных одеяний, могли проживать как в монастырях, так и вне их стен. Они величались «совершенными» (*сиддхами*), а наиболее выдающиеся из них — «великими совершенными» (*махасиддхами*).

Об их жизни слагались легенды, появился особый жанр житийной литературы (*тиб. намтар*). Духовный уровень *махасиддхов* сопоставляют с уровнем «небесных *бодхисаттв* Великой колесницы», но в отличие от последних первые охотно занимались чудотворством, колдовством, демонстрацией своих сверхъестественных способностей (за что в свое время Будда *Шакьямуни* осуждал монахов). В поздние тантры включаются списки 84 *сиддхов*, среди которых обязательно фигурирует и имя *Нагарджуны*, которого смело можно величать историческим основоположником *Махаяны*, «Вторым Буддой». Наряду с обычным для Индии почитанием духовных наставников (*гуру*) некоторые течения В., как правило происходящие от *махасиддхов*, обожествляли своих первоучителей.

Мифологические персонажи тантрической литературы — будды, *бодхисаттвы*, *йидамы* и др. имели в основном женские соответствия (*тары*, *праджни* и т.д.), что, безусловно, способствовало более широкому включению в В. инородных мифологических комплексов по сравнению с *Махаяной*. Более того, все прежние милостивые махаянские просветлённые существа, *бодхисаттвы*, получают новые роли и новые образы — гневных ипостасей (*йидамов*) — защитников Законучения. Причём некоторые из них имеют несколько ипостасей, как, например, *Манджушри* — *Ямантака* и *Ваджрабхайрава*.

Таковыми же двухипостасными становятся и женские образы святых. В *Алмазной колеснице* особое значение придавалось духовно-йогическому совершенствованию женщин, причем не только в роли *Тары* — «супруги» небесных будд и *бодхисаттв*, заступницы и спасительницы простых верующих. Видимо, из автохтонных матриархальных культов заимствуется разряд новых для буддизма женских божеств и духов, называемых *дакини* (их мужские соответствия — *даки*). Они тоже оказывают помощь буддистам, посвящены в тайны Законучения, но более всего *дакини* известны как безжалостные защитницы *Дхармы*, не гнушающиеся убивать, казнить ее врагов, упиваясь их страхом, болью и кровью. Кроме того, *дакини* яростно выступают против всего, что связано с продлением существования в *сансаре*.

Некоторые из йогинь обретали статус *дакинй*, создавая сложнейшие тантрические практики. Они передавались из поколения в поколение в таинстве культа посвящения, который предварялся труднейшими подготовительными процедурами. И только в последние века жизнь и учения *дакинй* были записаны. Одной из ярких представительниц подобной ветви буддизма стала Мачиг Лабдон (1055–1145) — создательница необычайно многогранной и непривычной для западной культуры практики *чод*, или забвения страха.

Однако и в новом буддийском исповедании по-прежнему центральным в мифологии, культе, сотериологии и прочих аспектах религии оставались образ Будды и идея Просветлённости. В связи с ваджраянской созерцательной практикой здесь особое развитие получило учение о *дхьяни-буддах* (они же — *Татхагаты*, или Истинносущие). В «*Гухья-самаджа-тантре*» их называется пять. Они суть формы превращения Будды во время погружения в транссостояния: *Акшобхья*, *Вайроcana*, *Ратнасамбхава*, *Амитабха* и *Амогхасиддхи*, каждый из них «проявляется» в одной из сторон света и имеет соответствующего земного будду, *бодхисаттву*, *праджню*, окружение из мифических существ, а также определённый цвет и элемент (воздух, пространство, огонь, вода, земля).

Новым ваджраянским вкладом в пантеон буддизма стали так называемые главные будды. В позднейшей литературе тантр (VIII–XI вв.) к названным *дхьяни-буддам* добавились еще *Ваджрасаттва* («Алмазное существо») и *Ади-Будда*, или Изначальный Будда.

Учение об Изначальном Будде отличает буддийский тантризм от индуистского. Однако даже образ *Ади-Будды* в В. не трансформировался в образ Бога-творца, глубоко чуждый буддизму. Творимые *Ади-Буддой* миры суть миры транссостояний сознания, составляющие сакральную вселенную, изображаемую на священных *мандалах-диаграммах*, не имеющих отношения ко всему видимому в обычном состоянии, т.е. к яви.

Согласно тантристам, саморожденный *Ади-Будда* всегда в *нирване*, как исходной и конечной точке устремлений верующего. Этот Будда различим лишь адептами *шуньяты*, поскольку представляет собой вселенскую пустоту, «наполняющую» видения созерцателя. В этом случае Изначальный Будда называется также *Ваджрадхара*, или «Держатель громовника», посредством которого он дарует своим приверженцам Просветление, дающее знание истинного учения и право его проповедовать. Свое учение *Ваджрадхара* передает великим и совершенным (*махасиддха*) йогам, например *Тилопе*, считающемуся масте-

ром *махамудры* («Великая печать», тиб. *phyag rgya chen po*) — системы тантрических созерцаний «единения двух [тел]», или непосредственного постижения природы Будды как печати на своём сознании.

В В. значительное время занимал процесс подготовки к посвящению и ознакомлению с тайным учением определенного толка, т.к. тантрические созерцания и священнодействия были опасны для психики неофита, считалось, что посвящение мог выдержать лишь человек нравственный, способный быть «достойным сосудом». Повседневное и повсеместно ваджраянисты практиковали медитативные упражнения, включающие как особые позы, жесты, так и специфические размышления над краткими священными речениями (*мантрами*), а также мистическими формулами и магическими заклинаниями (*дхарани*). За правильное исполнение этих действий тантры обещали верующим достижение не только той или иной житейской цели, но и жизненной — спасения от череды рождений.

Первых европейцев В. поразила не столько своим мистическим содержанием, сколько так называемым эротическим искусством — поэзией, скульптурой, живописью сцен соития буддийских культовых персонажей с их духовными супругами, а также изображениями, на которых представлены гипертрофированные половые органы. Эти образы являются объектами медитации. Монахи учили только духовному созерцанию такого экстаза. Но в отдельных направлениях тантры половой акт был частью тайных культов, называемых *гухья-самаджжа*, или букв. «тайное соитие». В доктринальном плане речь идет о видении *Абсолюта* — единого и неразделимого. В В. этого достигают способами тантрических созерцаний «единения двух [тел]». Эта система практиковалась в нескольких циклах ваджраянских тантр и всеми школами буддизма в Тибете, гималайских странах и у монгольских народов.

Иконография *Алмазной колесницы* занимает совершенно уникальное место не только в буддийском (и мировом) искусстве, но и в собственно духовном совершенствовании членов религиозных общин. Ибо созданный образ — будь то в живописи или в ваянии — это прежде всего (1) объект непосредственного созерцания в практиках совершенствования сознания, (2) средоточие сложных учений и практик, где имеет значение каждый знак, каждая иконографическая деталь, (3) комплекс взаимосвязанных мифов, преданий, доктрин, учительских традиций и т.д.

ВАЙБХАШИКА (сан. *vaibhāṣikā*, разъяснение, описание) — школа индо-буддийской философии *Хинаяны*, развивавшая идеи ранней сар-

вастивады. Название происходит от *Вибхаши* — большого и малого комментариев на «*Абхидхарма-питаку*» (третья книга буддийского канона *Трипитаки*), составленных, согласно преданию, после собора буддистов при императоре *Канишке* (I–II вв.) и сохранившихся в кит. переводе. Основателем школы считается Васумитра — глава «авторского коллектива» санскритского текста *Вибхаши*. Подробнее см.: *Часть первая, I, 3, 1–2*.

ВАЙРОЧАНА (сан. *vairocana*, Солнечный, Солнцесияющий) — один из главных будд *Махаяны* и *Ваджраяны*, становление мифологии и культа которого относится к сер. I тыс. Согласно доктрине *пяти будд* (см.) В. изображается на *мандале* (графическая диаграмма духовной вселенной) в центре или на востоке, белым цветом, с *дхарма-чакрой* (колесом Закона) в руке. Очень популярен на Дальнем Востоке, где отождествляется с Изначальным буддой (*Ади-Будда*) как символом единства сущего, *Абсолюта* (например, в японской школе *сингон*). В. также именуется *Махавайрочана* — Великий Будда, сияющий как солнце; иногда он отождествляется с *Самантабхадрой*.

ВАЙРОЧАНА из Пагора (VIII–IX вв.) — видный тибетский ученик *Шри Синхи* и *Падмасамбхавы*, знаменитый переводчик «древней традиции» (*ньингма*), один из первых мастеров *дзогчена*, тайное знание трёх разделов которого он получил в Индии и передавал в Тибете, в том числе *Трисонг Децэну* (см.).

ВАРАНАСИ — древнейший святой град на Ганге (ныне это местечко Сарнатх), близ которого Будда *Шакьямуни* признал Первую проповедь. В В. прошли первые месяцы его буддийского миссионерства, появились первые ученики и последователи.

ВАСИЛЬЕВ Василий Павлович (1818–1900) — русский востоковед (буддолог, тибетолог, китаевед, монголовед), автор ряда трудов и переводов с вост. языков, проф. Казанского и Петербургского ун-тов, акад. (с 1886), один из основоположников российской буддологической школы. Род. в Н. Новгороде в семье военнослужащего, учился в Казанском ун-те на кафедре монгольского языка. Первым исследовал «*Сутру Алтан герэл*» — монгольский перевод XIV в. с тибетского языка буддийской «*Сутры Золотого блеска*» («*Суварна-прабхасасутра*»). В составе Российской духовной миссии учился в Китае языкам и чтению древних текстов (1839–1850), где собрал и приобрел ог-

ромную коллекцию китайских, тибетских и монгольских рукописей и ксилографов (только в 1842 г. он отправил в Казань 849 сочинений в 2737 томах). Для творческой деятельности В. как историка буддизма и его философии характерно следование принципам, категориям и классификациям гуманитарного наукознания, сложившимся на Востоке, прежде всего в Тибете и Китае. Наибольшей известностью пользуются труды учёного [Васильев 1857; Дараната 1869].

ВАСУБАНДХУ (сан. *vasu-bandhu*, Добрый друг) — индо-буддийский мыслитель IV–V вв., младший брат *Асанги*, известный своими трудами как по *абхидхарме*, так и по *йогачаре*, автор ряда комментариев к махаянским сутрам и к трактатам *Майтреянатхи*, *Асанги*. Всего в тибетском *Тенгьюре* имеются переводы 33 его сочинений, некоторые из них сохранились на санскрите. Отдельные его произведения посвящены проблемам буддийской логики, за что его величают ее «отцом». Подробнее о его трудах по *Абхидхарме* см.: *Часть первая, I, 3*.

В сочинениях по *йогачаре* — «Разъяснение трех природ» («Трисвахва-нирдеша»), «Трактат в 30 строфах» («Тримщатика»), «Трактат в 20 строфах» («Вимщатика») и др. — В. развивал махаянское учение о неопишемом *Абсолюте* (*йатха-бхута*) и сознании-сокровищнице (*алая-виджняна*). Отталкиваясь от этих понятий, постигается иллюзорность эмпирического опыта сознания, которое состоит из трёх природ: 1) *парикаल्पита* — воображение, вымысел, игры с иллюзорными объектами как с настоящими, что препятствует становлению на Путь, 2) *паратантра* — взаимозависимость одних актов сознания от других, что особенно действенно при аналитической работе ума, но она духовно правомочна только в области преодоления небуддийских воззрений и целей, 3) *паринишпанна* — интуитивное, недвойственное знание просветлённых существ, видящих содержимое *алая-виджняны*. Соответственно трём природам сознания он различал и три истины, в противовес двум истинам *мадхьямиков*. То, что называется истинным на уровне первой природы, глубоко ошибочно, второй — относительно верно. Лишь уровень третьей природы суть истины транссостояний сознания, «вырывающиеся из пелены слов», неотличимые от семян (*биджа*) сознания-сокровищницы, согласно «Трактату только-сознание» («Виджняна-матра-шастра»).

ВАТСИПУТРИЯ (сан. *vātsīputriya*) — школа мудреца Ватсипутры, её создали последователи учителя Ватсипутры (конец III — начало II в. до н.э.), известные позднее как *самматии* и *пудгалавадины*. Подробнее см.: *Часть первая, I, 2, 4*.

ВЕДАНА (сан. *vedanā*, чувство, ощущение) — согласно *абхидхарме*, чувственное переживание возникает в потоке сознания, когда один из пяти органов чувств (*индрия*) или мышление (*манас*) соприкасаются с объектом восприятия (*аламбана*), тогда возникает ощущение приятного, неприятного или нейтрального (безразличие). Эти ощущения суть три вида *дхармо*-частиц и составляют *ведана-скандху* — вторую группу ежесекундно вспыхивающе-гаснущих частиц потока сознания.

ВЕДЫ (сан. *veda*, знание, священное знание) — название самых древних четырёх собраний священных текстов брахманизма и индуизма, считающихся божественным откровением (*шрути*), постигнутым арийскими провидцами (*риши*).

ВЕЛИКАЯ КОЛЕСНИЦА — перевод санскритского названия *Махаяна*, второго исторического направления в буддизме, зародившегося на рубеже двух эр и представленного ныне монастырскими школами и народной религией Вьетнама, Китая, Кореи, Тайваня и Японии. Зачастую к ней относят и тибето-монгольский буддизм, хотя в нём отдаётся предпочтение *Ваджраяне* (*Алмазной колеснице*), считающейся венцом *Махаяны* и имеющей самостоятельные канонические тексты — *тантры*.

ВЗАИМОЗАВИСИМОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ — перевод с санскрита названия важнейшего буддийского учения о причинности (*пратитья-самутпада*), постигнутого Буддой под древом Просветления (*бодхи*). Другое название — «Колесо жизни, или бытия» (*бхава-чакра*) — имеет большее отношение к буддийскому изобразительному искусству, живописующему это учение о сцеплённости причин и условий, необходимых для порождения даже мимолётного акта мысли постоянно меняющегося потока сознания особи. Эти изображения предельно облегчают понимание сути доктрины и особенно характерны для стран *Махаяны* и *Ваджраяны*.

На картинах колесо сжимает своими клыками и лапами чудовищный бог смерти *Яма*, а это значит, что сфера действия описываемых законов причинности ограничивается сферой страстей (*кама-дхату*), нижней частью буддийской вселенной. На ступице колеса рисуют трёх животных (свинью, змею и петуха), хватающих друг друга за хвост и символизирующих невежество, гнев и похоть как триединство источника страдания, двигателя кармической череды рождений. На пятом-шестом сегментах между спицами изображаются сценки из жизни

существ этой сферы: тварей ада, ненасытных духов (*пре́та*), людей, богов и иногда полубогов (*асура*). Всё это виды бесчисленных рождений каждой особи. Порядок же рождений отображается 12 картинками на ободе колеса, кои представляют собой 12 звеньев цепи в качестве формулы данного учения, описывающей цикл рождений из трёх жизней особи в *сансаре*.

Так, любое рождение свидетельствует, что в прошлой жизни эта особь была охвачена вихрем страстей, пороками и пребывала в неведении (*авидья*), в незнании благородного Закона и Пути освобождения (1). Всё совершённое (*санскара*) в прошлой жизни, в том числе сказанное и передуманное, накапливает определённую силу *кармы*, которая обуславливает новое рождение (2). Последнее начинается с пробуждения сознания (*виджняна*), которое происходит ещё в эмбриональном состоянии индивида (см. *бардо*) (3). Там же закладываются основы образного и чувственного (*нама-рупа*) познания (4) соответственно карме и формируются источники или способности познания шести видов (*шад-аятана*), т.е. пяти органов чувств и мышление (5), после чего сознание особи уже в состоянии вступить в контакт (*спарша*) с объектами восприятия (6). Далее, считается, что на втором году жизни детёныш или ребёнок уже испытывает чувственные переживания (*ведана*) по поводу приятного, неприятного и безразличного ему (7). Развитие особи приводит к возникновению жажды (*тришна*) обладания, вожеления, самоутверждения и т.д. (8). Они приводят к зарождению устойчивых устремлений к достижению целей (*упадана*) (9), и индивид приобретает устойчивый образ жизни, существования (*бхава*), всё больше погружаясь в заблуждения и совершая проступки (10). Это даёт основания для вывода о том, что индивида в будущем опять ждёт рождение (*джати*) (11), опять старение и смерть (*джара-марана*) (12). Таково круговращение существования особи, выраженное этим законом.

Этот процесс есть постоянно текущий, динамичный поток бытия, в котором нет ни случайных причин, ни случайных следствий, а причины, кажушиеся малыми, могут порождать большие последствия. Поскольку всё взаимозависимо, постольку нет ничего самостоятельного, независимого, самосущего. Отсутствие же самосущего (*нихсвабхава*) — это и есть пустота (*шуньята*) независимого существования. В знаменитой махаянской «Шалистамба-сутре» («Сутра о зерне и ростке риса») говорится: «О монахи, кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Закон (*дхарма*), кто видит Закон, тот видит Просветлённого (*буддха*)».

ВИДЖНЯНА (сан. *viññāna*, осознание, способность познавать, сознание) — очень ёмкое доктринально-философское понятие. В буддизме это и группа *дхармо-частиц (виджняна-скандха)* «чистого познания», и шесть основ (*дхату*), необходимых для осознания данных пяти органов чувств и мышления, а также третье звено цепи *взаимозависимого происхождения* (см.). Кроме того, в отличие от психологии Запада буддийское «сознание» включает в себя и сферу «подсознания», а также то, что называют «бессознательной мотивацией».

ВИДЖНЯНА-ВАДА (сан. *viññāna-vāda*, учение о сознании) — в буддизме *Махаяны* одно из названий философской школы *йогачара* по её основополагающему учению.

ВИДЬЯ (сан. *vidyā*, видение, знание) — во всех направлениях буддизма это то, что свободно от *авидьи*, неведения, невежества и незнания как одного из главных двигателей *кармы* и череды рождений (*сансара*). В. — это искомое состояние сознания вне заблуждений, иллюзий, двойственности. В *дзогчене* В. (тиб. *rig pa*) есть чистое присутствие знания-видения, некий врождённый для всех существ смысл бытия, который вне мыслительных или духовных исканий.

ВИДЬЯ-ДХАРА (сан. *vidyā-dhara*, держатель видения, знания) — класс совершенных практиков *тантры* (в том числе небесных). Посредством мастерского владения искусными духовными методами (*упайя-каушалья*) они осознали Тело, Слово и Ум Просветлённого (Будды), которые воплощены соответственно как в *мандалах*, *мантрах*, так и в изначально чистом знании (*видья*). Такая духовная практика порождает состояние высшего блаженства. Считается, что представители этого класса практиков обладают семью качествами Просветления: 1) пребывают в сосредоточенном созерцании (*самадхи*), 2) владеют пятью сверхъестественными силами (*абхиджня*), 3) действуют во благо живых существ, 4) лишены зависти, 5) безгранично переживают высшее блаженство, 6) длительность их жизни превосходит человеческую, 7) пребывают не в физическом, а в умопостигаемом теле. Тексты *садхан* восьми В.-д. были открыты восьмью йогинам, которые благодаря им стали *махасиддхами*, в том числе *Падмасамбхавой*.

ВИМАЛАМИТРА (сан. *vimala-mitra*, незапятнанный друг) — буддийский учёный (*пандита*)-тантрик (ученик *Шри Синха*) из Кашмира, который по приглашению тибетского царя *Трисонг Децэна* прибыл

в Тибет в 90-х годах VIII в. и продолжил деятельность *Шантаракишты* и *Падмасамбхавы* по распространению и упрочению буддизма в стране. Вместе с *Вайрочаной* он переводил сутры *Махаяны* и *тантры*, в том числе циклы *маха-йоги* и *ати-йоги*. В *дзогчене* он начинает традицию тайных духовных наставлений (*тиб. bi ma'i snying thig*), которую в XIV в. отредактировал и истолковал Лонгчен Рабджам.

ВИНАЯ (*сан. vinaya*, нравственное воспитание, руководство поведением и само поведение) — общее название нравственно-этических учений, правил, заповедей, обетов и т.д. всех школ, задача которых создать внешние и внутренние условия для духовного совершенствования члена общины и тех мирян, кому дорог Закон (*Дхарма*) Будды. Подробнее см.: *Часть первая, I, 2, 2.*

ВИНАЯ-ПИТАКА (*пали и сан. vinaya-piṭaka*, Корзина руководств по нравственному воспитанию) — первая многотомная книга буддийского канона *Трипитаки* (*Трипитаки*). В.-п. полностью сохранилась только на пали в версии школы *тхеравада*. До нас дошли также отдельные санскритские части и даже тома (например, «Махавасту» и «Бхикшуни-виная» школы *махасангхиков*) других ранних школ (всего их насчитывалось 18). Несколько томов существуют только в китайском и тибетском переводах с санскрита.

Палийская В.-п., записанная в I в. до н.э., содержит обязательные правила поведения монахов и монахинь, правила вступления в общину, исповеди, правила проживания, одевания и т.д. Она состоит из трёх отделов: 1) «Сутта-вибханга», или «Разъяснение сутр касательно дисциплины», — это подробное изложение положений буддийского устава (*Пратимокша*), его 227 пунктов для монахов и свыше 300 для монахинь, здесь же перечислены 227 возможных проступков членов *сангхи*. 2) «Кхандака», или «Особые разделы», представлена двумя томами: «Махавагга», или «Большое повествование», и «Чулавагга», или «Малое повествование». В них примерами иллюстрируются все вышеназванные правила поведения, а также приводятся самые ранние рассказы о событиях жизни Будды (например, подробное описание Просветления вкупе с содержанием всех озарений и открытий — предметов будущих проповедей). Во второй том включены отчёты о первых двух соборах буддистов после смерти Будды и ряд легендарных повестей. 3) «Паривара», или «Приют», несомненно, позднейшая часть канона, в которой в вопросно-ответной форме подводятся итог двух предыдущих отделов и даётся их краткий комментированный пересказ.

В кит. каноне руководства по *Винае* собраны в трёх томах (№ 22–24) и содержат 86 текстов других школ *Хинаяны*. В тибетском каноне (Кангюр) В.-п. составляет 13 томов, общее название которых *Дулва* ('dul ba).

ВИПАШЬЯНА (сан. *vīpaśyana*, пали *vīpassanā*, проникновенное видение) — в буддизме практический комплекс занятий по сосредоточенному созерцанию четырёх *Благородных истин* и основополагающих идей о не вечности (*анитья*), об отсутствии вечной души (*анатман*), о *взаимозависимом происхождении* и т.д. Цель этих упражнений — создать в сознании адепта медитации условия для возникновения интуитивной Мудрости (*праджня*), развитие которой ведёт к состоянию святости. В. учатся большинство монахов, но практиковать её рекомендуется в паре с *шаматхой* (невозмутимым покоем). Эту пару называют «динамической» (или аналитической) и «статической» соответственно системам медитации. Если задача первой — убедить собственный ум посредством анализа, доводов рассудка и пр. в истинности положений Слова Будды и Его различных учений о причинности, Пути и т.д., то задача второй — полностью «опустошить» ум вплоть до отождествления себя с созерцаемым объектом, отвлечься от всего содержания сознания посредством сосредоточения на одной «точке», в качестве которой хороши пустота, пространство, чистый свет.

Практиковать В. монахи могут только после освоения правил поведения (*Винаи*), после обучения контролировать собственное познание (путём изучения *сутр* и *абхидхармы*) и после опыта упражнений по сосредоточению (*самадхи*) на простых точечных объектах (сучке дерева, пламени свечи и т.д.). В школах *Хинаяны* В. оценивается выше *шаматхи*, в *Махаяне* они равнозначны и взаимодополняющи, в *Ваджраяне* превозносятся В. Но в *ануттара-йога-тантре* существуют усовершенствованные способы одновременного обретения В. и *шаматхи*.

ВИРЬЯ (сан. *vīrya*, сила, мощь, усилие) — в буддизме термин обозначает стойкость в религиозной деятельности. Махаянское понятие *вирья-парамита* — это четвёртый вид духовного совершенствования, в котором посредством настойчивости и самоотверженности достигается совершенство в решимости обрести Просветление из *Сострадания* к мукам других существ и творить для них исключительно благие дела.

ВИХАРА (сан. *vihāra*, святая обитель) — в буддизме храм, ступа, монастырь. В раннем буддизме так называли места отдыха странст-

вующих монахов в рощах, садах, на окраине местечек, в пещерах, а также крытые помещения, в которых последователи Будды проводили сезон дождей и устраивали собрания. Позднее эти места, подаренные общине собственниками земель, превращались в культовые, на них возводились сооружения. Случается и такое сочетание слов: «Небесная и божественная В.», под которым понимаются горные обители пребывания буддийских святых.

ВОСТРИКОВ Андрей Иванович (1902–1937) — русский буддолог и тибетолог, ученик Ф.И.Щербатского, подготовивший к изданию несколько томов «Библиотеки Буддики», к сожалению не опубликованных из-за его гибели в пору репрессий. Известность пришла посмертно после выхода в свет его труда «Тибетская историческая литература» (1962).

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ — перевод с пали (*aṭṭhaṅgika-magga*) и с санскрита (*aṣṭāṅgika-mārga*) названия буддийского учения о духовном Пути освобождения от страданий. Будда провозгласил его в первой проповеди Колеса Закона. Каждая из ступеней Пути называется «правильной» (*самьяк*), и они таковы: воззрения о Законе, размышления о нём, речь, поведение, способ поддержания жизни, приложение сил, память и сосредоточение. Описания того, что практически значат эти ступени, составляют учения «четвёртой истины» буддизма. Этот же Путь величается «благородным» (*арья*) и имеет ещё одно толкование — как *Срединного* (*мадхьяма-пратипад*), т.е. проложенного между двумя крайними религиозными путями. Первый есть путь удовлетворения собственных желаний, ради которых молятся и проводят обряды брахманские священники, а второй — путь самоистязания, умерщвления плоти, коим следуют аскеты всех толков.

Г

ГАМПОПА (*тиб.* sgam po pa, 1079–1153) — великий тибетский учёный-монах, знаток медицины, ученик *Миларепы*, последний представитель единой школы *кагью* — *дагпо-кагью*, автор известного трактата «Драгоценное украшение освобождения» (*dwag po thar rgyan*). Считается, что в практике Г. овладел в совершенстве «йогой тепла» *Наропы* и *махамудрой*. Он создал особую традицию *махамудры*, соединившую пустотность (*шуньята*) с учением *сутр* и *тантр*. Ученики

Г. образовали четыре главных ответвления школы *кагью*: *карма*, *ихал*, *ихагмо дру* и *барам*. Позднее *ихагмо дру* распалась на восемь младших ветвей, из которых до сего дня традиции передаются в подшколах *дрикунг*, *таклунг* и *друка*.

ГАНДЖУР (*тиб.* bka' 'gyur, переводы Слова Будды) — один из вариантов произношения слова *Кангьюр* или *Канжур*.

ГАНДЭН ТРИПА (*тиб.* dga' ldan khri pa, название линии духовной преемственности *Цонкапы*) — 1) настоятель монастыря Гандэн, построенного в честь *бодхисаттвы Майтреи*; 2) титул главы школы *гелук* как одного из великих воплощенцев (*тулку*) тибетского буддизма.

ГАРАБ ДОРДЖЕ (*тиб.* dga' rab rdo rje) — мифический основоположник *ати-йоги* и *дзогчена* из столь же мифической страны *Уддияна*, который создал учение (по словам *Намкай Норбу Ринпоче*), «выводящее за пределы кармического закона причины и следствия». Это самое тайное буддийское учение он передал своему ученику *Манджушримитре*, а от него оно перешло к *Шри Синхе*, затем к *Падмасамбхаве* и *Вималамитре*.

ГАУТАМА (*сан.* *gautama*, *пали*: Готама, Лучший из пастырей) — родовое имя царевича *Сиддхартхи*, которое он принял, уйдя в отшельничество, завершившееся Просветлением и принятием нового имени — Будда *Шакьямуни*. Иногда в литературе используют сочетание Гаутама Будда.

ГЕЛУК (*тиб.* dge lugs, «учение, или закон добродетели») — тибетская буддийская школа, основанная *Цонкапой* в начале XV в. Она формировалась в лоне другой школы (*кадам*), но быстро затмила свою родоначальницу. Философско-теоретическим фундаментом школы стало учение индийской *мадхьямики* (*прасанга*, или метод сведения доводов оппонентов к абсурду), основанное на преемственности от *Нагарджуны* до *Чандракирти*. В Г. особо подчёркивается значение учителя, *ламы*, который объявляется «четвёртой драгоценностью» буддизма (после Будды, Закона и общины), а верующие и ученики дают ему обет духовного поклонения. В отличие от учителей других тибетских школ, Цонкапа ввёл для монахов строгий устав, утвердил столь нехарактерные для тибетцев обеты безбрачия и неупотребления алкоголя. Он требовал также отказа от мясной пищи, но это правило не

прижилось. Кроме того, в Г. была установлена требовательная система образования, повышения учёной квалификации монахов при состязательной сдаче экзаменов, а также культ книжности, начитанности. Эзотерическая линия внутри Г. известна как *гадэн кагью*.

Главный монастырь школы, основанный в 1409 г., — *Гандэн* (*dga' ldan*), настоятель которого является одновременно главой всей тибето-монгольской школы Г. и носит титул «Победитель» (*гьялва, сан. джина*), как и Будда, а также считается живым воплощением *бодхисаттвы* Сострадания *Авалокитешвары* (тиб. *Ченрезиг*). В середине XVI в. лидерам школы удалось заручиться поддержкой монгольских ханов, установить главенство Г. в Тибете, а затем распространить её влияние на все монгольские и другие центральноазиатские народы. Главу школы объявили *Далай-ламой* (Океан-Учитель, [Держатель *ваджры*]). В настоящее время 14-й воплощенец — Тензин Гьяцо руководит школой, находясь в изгнании в Индии, куда в 1959 г. бежали от китайцев монахи, правительство и парламент Тибета.

ГЕШЕ (*тиб. dge bshes*, духовный друг, покровитель) — первоначально звание духовного учителя, *гуру* в тибетском буддизме. С возникновением школы *гелуг* и становлением монастырской системы образования звание стало соответствовать «профессору», или высшей академической степени, которую *ламы* приобретали за 15–20 лет обучения в главных монастырях школы. Основными предметами обучения являлись: буддийская логика и эпистемология (*прамана*), знание текстов Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамита*) и умение их истолковывать, религиозная философия Срединности (*мадхьямика*), изучение текстов и методик Высшего Закона (*Абхидхарма*), а также знание и выполнение правил нравственной дисциплины (*Виная*).

«ГИРЛЯНДА ДЖАТАК» (*сан. jātaka-mālā*) — произведение *Арьяшурьы*, индо-буддийского писателя IV в. Состоит из 34 рассказов с множеством поэтических стихов, вкраплённых в прозу, и повествует о предыдущих жизнях Будды *Шакьямуни*, о добродетелях его в тех рождениях, когда он ещё был *бодхисаттвой*. Отличается от палийского канонического сборника *Джатаки* отчётливо проводимой идеей *Сострадания*, к идеалу которого и стремится герой-*бодхисаттва*, а отнюдь не к конечному освобождению в *нирване*. Эта махаянская идея духовного совершенствования подтверждается также всеохватывающей любовью ко всему живому героя, деятельно помогающего всем страждущим. *Сострадание* и *Любовь* суть мотивация его поступ-

ков. Труд сохранился на классическом санскрите и прекрасно переведён на рус. яз. А.П.Баранниковым и О.Ф.Волковой (1962).

ГОМПА (*тиб. dgon pa*, уединённое место) — в тибетском буддизме название небольшого монастыря, удалённого от поселений. Нередко так называют любой монастырь.

ГУАНЬ-ИНЬ — кит. перевод имени буддийского *бодхисаттвы* *Сострадания Авалокитешвары*.

ГУРУ (*сан. guru*, важный, достойный) — учитель, духовный наставник в индийском буддизме, которого в Тибете, Монголии и России называют лама (*тиб. bla ma*). В *Ваджраяне* первый из «трёх корней» духовной передачи от учителя к ученику это *гуру-йидам-дакини*, что примерно равноценно древней формуле трёх *прибежищ*: *Будда-Дхарма-сангха*.

ГУРУ-ДЭВА (*сан. guru-deva*, учитель-бог) — понятие тантрической практики отождествления учителя с божеством *йидамом*.

ГУРУ-ЙОГА (*сан. guru-yoga*, учитель) — важная подготовительная медитация, в которой адепт созерцает *гуру-учителя* неотрывно от божества *мандалы* направления. В тантрической практике Тибета отождествление коренного учителя с учителями древа *прибежища*, а также с личным учителем йогина стало обязательным элементом сохранения неразрывной линии духовного преемства. В школе *гелук* в качестве созерцаемого *гуру* выступает досточтимый *Цонкапа*.

ГУРУ РИНПОЧЕ — одно из имён *Падмасамбхавы* как святовоплощённого Учителя, Второго Будды, принёсшего буддизм в Тибет, зачинателя изустных линий передачи текстов *маха-йоги* и *ати-йоги*.

ГЬЯЛВА (*тиб. rgyal ba*, *сан. jina*, Победитель) — один из эпитетов всех будд, победивших козни бога смерти (*Мара*) и собственные страсти. В Тибете Г. — титул, который ставится перед именами высокопочитаемых лиц, и в первую очередь *далай-лам*, *панчен-лам*, *карман*.

ГЭЛОНГ (*монг.*, от *тиб. dge slong*, буддийский монах, *бхикуш*) — третья монашеская степень среди ламства Монголии и России. Принимает 253 обета буддийского Устава и должен соблюдать их.

Д

ДАКА (*сан. **dāka***, демоническое существо мужского пола) — тантрический мифологический персонаж, наделённый сверхъестественными силами (*сиддхи*), способный перемещаться в пространстве.

ДАКИНИ (*сан. **dākinī***, демоническое существо женского пола) — класс женских божеств, которые в индуизме входят в свиту богини Кали и питаются человеческим мясом. В буддизме *Ваджраяны* они называются «шествующими в небесном пространстве» и истолковываются как проявления энергии в женской форме. Д. хранят и передают знания о тантрических практиках, входят в тантрическую общину (*сангху*), а также покровительствуют адептам. Д. не только пируют на кладбищах и танцуют на трупах, но и обучают йогингов (и йогинь) тайным высшим премудростям. Образы этих внешне отталкивающих ведьм и бесовок передают основополагающую идею *тантризма* — природа Будды присутствует во всём: в красивом и в безобразном, а также в том, что кажется добром, и в том, что кажется злом. Обязательным атрибутом украшений и одежды Д. является юбка со свисающими низками ромбовидных и круглых бусинок из человеческой кости. В тибетской школе *ньингма* божество *Экаджати*, разрушающее препятствие и дарующее блаженство в практике, представляется как «царица Д.». Д. становятся женщины-йогини, приобретшие сверхъестественные силы (*сиддхи*), на их образах медитируют как на божествах *мандалы*. Мужчины-йогини тоже прибегают к поклонению и культу Д., чтобы обрести действенные *сиддхи*. Класс Д. подразделяется на тех, кто обладает Мудростью (*сан. **джняна**, тиб. ye shes mkha' 'gro*), — это просветлённые существа (*бодхисаттвы*), и на тех, кто предпочитает действие (*сан. **карма**, тиб. las kyi mkha' 'gro*), в качестве могущественных сил *сансары*.

ДАЛАЙ-ЛАМА (*монг.-тиб. tā la'i bla ma*, Океан-Учитель; *тиб. rgyal ba rin po che*, Победитель [смерти] — живой будда) — имя земного воплощения *бодхисаттвы* *Авалокитешвары* (тиб. *Ченрези*), который в тибето-монгольском буддизме постоянно возрождается в человеческом образе последние 500 лет, отыскивается по внешним телесным признакам среди 2–4-летних мальчиков, а также с помощью оракулов, ясновидящих *лам* и цепи экзаменов, испытаний среди кандидатов. Избранник имеет лучших наставников, двадцать лет обучается Закону, тантрическим практикам и т.д. Пройдя весь этот путь, он

должен выдержать испытание в виде учёного диспута, после которого объявляется главой тибетской школы *гелук* и духовным руководителем страны. Он также признаётся высшим духовным иерархом другими тибетскими школами и всеми верующими, в том числе последователями *гелук* в России. Впервые это имя-звание было присвоено главе школы Сонаму Гьяцо (1543–1588) монгольским Алтан-ханом в 1578 г. Тибетское *гьяцо* переводится на монгольский язык *далай* и означает «океан [мудрости]».

Сонам сразу оказался третьим воплощенцем, а его предшественники — Гендун Друп (1391–1474), ученик *Цонкапы*, и Гендун Гьяцо (1475–1542) были посмертно возведены в сан *Далай-ламы* (соответственно I и II). Правнука Алтан-хана — Ендон Гьяцо уже «избрали» Далай-ламой IV, и он единственный монгол в этой линии духовной преемственности. Ныне здравствует *Далай-лама XIV* — Тензин Гьяцо.

Полностью по-русски это имя-звание звучит так: «Океан-Учитель — Держатель *ваджры*». С конца XVI в. по 1951 г. Д.-л. (а при их малолетстве — регенты) фактически руководили тибетским государством. Верующие считают, что их знания безмерны как океан, он их лучший Учитель, покровитель, сострадательный защитник. В XVII–XVIII вв. детально разрабатывается многолетняя процедура нахождения и избрания очередного воплощенца из мальчиков, родившихся через 49 дней после смерти предыдущего. Последний нередко указывал местность своего будущего рождения. Избранник воспитывался в монастырях школы *гелук*, получал фундаментальное образование, и в 16–18 лет его торжественно возводили на «Львиный трон». Многие из Д.-л. были действительно талантливыми буддийскими учёными, авторами многотомных трудов (таковы V, VII и XIV), основоположниками монастырей (первые три) и искусными политиками.

ДАЛАЙ-ЛАМА XIV (род. в 1935), он же Тензин Гьяцо — духовный лидер последователей тибето-монгольского буддизма, глава школы *гелук* и тибетского правительства, находящегося в изгнании с 1959 г. в Дхарамсале (Индия), лауреат Нобелевской премии мира (1989), автор нескольких книг, сборников лекций и проповедей, некоторые из них переведены на рус. яз. (см. Библиографию). Он принимает действенное участие в международной культурно-просветительской и политической жизни, предлагая мировому сообществу идеи превращения Тибета в зону мира и ненасилия (*ахимса*). В буддийских регионах России и в Москве работают его представительства.

ДАНА (сан. *dāna*, дар, дарение, пожертвование) — «даяние» как ключевой термин буддийской этики всех направлений, обозначающий духовную практику «пожертвований без сожаления», которая избавляет от привязанности к собственному Я и Моё. В *тхераваде* она объявляется великой добродетелью и религиозной заслугой (*пунья*), но в *Махаяне* является лишь началом Пути через совершенствование даянием (*дана-парамита*). Уже в раннем буддизме монашеская община (*сангха*) рассматривалась как «поле добродетели», на котором для мирян, приносящих пожертвования, вырастали плоды благой *кармы*. Даяние же монахов состояло в исполнении Закона и его проповеди, и этот дар считается наивысшим, согласно «*Дхаммападе*» (354).

ДАНА-ПАРАМИТА (сан. *dāna-pāramitā*, совершенствование даянием) — первый из шести или десяти способов духовного развития на махаянском Пути, который для большинства верующих является зачастую единственным способом участия в религиозной жизни. Различают три вида Д.-п.: 1) даяние пищи и вещей, 2) даяние Закона (*Дхарма*), 3) даяние Любви и дружбы (*майтри*).

ДАНДАРОН Бидия Дандарович (1914–1974) — русский буддолог и бурятский религиозный деятель. Под именем *Читта-Ваджра* (сан., букв.: Алмаз сознания) был признан верующими «царём Закона» (*дхарма-раджа*) и воплощенцем тибетского *ламы* Джаяксы-гэгэна, посещавшего Бурятию в 1894 и 1910 гг. Титул «царя Закона» передал Д. его первый наставник, известный противник сложившейся в Бурятии монастырской формы буддизма *лама* Сандан Цыденов (1851–1921, по другим источникам — 1842–1920), создавший в 1919–1920 гг. на землях хоринских бурят теократическое государство, которое как царь-лама сам же возглавил. Оно было разгромлено атаманом Семёновым. В 1934–1937 гг. Д. учился в Ленинграде (Авиаприборостроительный институт и вольнослушатель Восточного факультета университета). 3 июня 1937 был арестован и осуждён на 10 лет, освобождён 4 февраля 1943 г., 10 ноября 1948 г. вторично арестован, реабилитирован в 1956 г. С 1957 г. — научный сотрудник Бурятского института общественных наук, автор нескольких трудов, в т.ч.: «Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятии» (1960–1965), «Источник мудрецов: Парамита и мадхьямика» (1968), а также перевода с тибетского «Истории Кукунора, сочинение Сумба-хамбо» (1972). В 1972 г. его осудили «за организацию буддийской секты», и он погиб в лагере. В исследовательских статьях Д., опубликованных уже после смерти,

рассматривались различные аспекты канонических тибетских текстов, в первую очередь учения *Ваджраяны* (*Алмазной колесницы*) о едином *Теле Будды* и его интерпретации через доктрину *пяти Будд* (см.).

ДАНДЖУР (*тиб.* *bstan 'gyur*, переводы комментариев к Слову Будды) — один из вариантов произношения слова — *Тенгьюр*, или *Танжур*.

ДАЦАН (*бур.* от *тиб.* *grwa tshang*, монастырь, монастырская школа) — название монастырских комплексов в странах тибето-монгольского буддизма, и в частности в Бурятии, где они являлись культово-административно-образовательными центрами. Ныне в местах проживания бурятского населения восстановлено и действует около 20 Д., как и прежде совмещающих храмы и жилища монахов. Д. строились как центры духовной жизни традиционного бурятского общества и назывались обычно по названию местности.

ДАЦА-БХУМИ (*сан.* *daśa-bhūmi*, десять стадий [духовного роста *бодхисаттвы*]) — буддийское (особенно махаянское) понятие постепенного совершенствования на Пути Просветления. В «*Даца-бхумика-сутре*» эти стадии перечисляются: 1) улаждающая, радостная (*прамудита*), 2) незапятнанная, чистая (*вимала*), 3) светозарная (*прабхакари*), 4) лучащаяся (*арчишмати*), 5) труднопреодолимая (*судурджая*), 6) приближающая [к Просветлению] (*абхимукха*), 7) далеко продвигающая (*дурангама*), 8) неколебимая (*ачала*), 9) святая (*садхумати*), 10) облако Закона (*дхарма-мегха*).

ДВЕ ИСТИНЫ (*сан.* *dve satye*) — махаянское учение о двух уровнях знания, своими корнями уходящее в раннебуддийскую доктрину о различии подходов в обучении. Это учение *Нагарджуна* установил в качестве важнейшей опоры доктрины *мадхьямики*. В «*Мула-мадхьямака-карике*» (XXIV, 8–10) он провозгласил: «Законоучение Просветлённых покоится на двух истинах: истине, обусловленной (сокрытой) мирскими значениями (*лока-самврити-сатья*), и истине наивысшего смысла (абсолютной — *парамартха*). Те, которые не знают различия между этими двумя истинами, те не знают сокровенной сути (высшей реальности — *таттва*) в буддийском Учении. Без опоры на обыденное значение (*вьявахара*) не постигнуть наивысший (абсолютный) смысл. Без обретения абсолютного смысла не достигнуть прекращения череды рождений (*нирваны*)».

Чандракирти в «Прасанна-паде» так прокомментировал эти слова: «Законоучение Благодатных и Просветлённых (будд) возникает, опираясь на эти две истины... Истина называется „обусловленной (сокрытой) значениями“, если она целиком скрывает (окутывает) высшую реальность (*маттва*) значениями слов. Смысл в том, что благодаря опоре друг на друга взаимозависимое существование является обусловленным (сокрытым) значениями. Смысл ещё и в том, что образ действий (поведение — *вьявахара*) в обществе основан на соглашении, согласно которому имеются обозначение и обозначаемое, знание и познаваемое» (ср. ММК, XXIV, 9).

Таковы три значения *самврити-сатья*, данные через 500 лет после Нагарджуны. На мой взгляд, Чандакирти точно следовал смыслу Учения, заданным *Шакьямуни*, поскольку Д. И. не противостоят друг другу как высшая и низшая, а являются истинами двух уровней сознания — обыденно-разумного и духовно-созерцательного, и посему они равнозначны. Поэтому «истина, обусловленная мирскими значениями», не есть нечто менее истинное, чем «истина наивысшего смысла». Однако если первая постигается через обыденные навыки и положительные познания, то вторая открывается в мгновения интуитивного прорыва к незнаковой реальности. Интуитивную истину наивысшего смысла нельзя обрести без опоры на выводное знание, на язык и мышление.

ДВЕНАДЦАТЬ ЗВЕНЬЕВ ВЗАИМОЗАВИСИМОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ см. *Взаимозависимое происхождение*.

ДЕВЯТЬ КОЛЕСНИЦ НЫИНГМЫ, или девять Путей обретения Просветления (*тиб. theg pa gsum*) — учение самой древней школы тибетского буддизма, в котором соединяются три главных направления Закона — *Хинаяна*, *Махаяна*, *Ваджраяна*, традиции *сутр* и *тантр*, из которых высшей объявляется *ати-йога* (*тиб. дзогчен*). Согласно *Джикмэ Линге*, эти девять Колесниц суть: 1) Путь слушающих Слово Просветлённого (*шравака-яна*), целью которого является достижение умиротворения (*шанти* и *нирваны*) и счастья (*сукха*, в том числе *архатства*) посредством соблюдения обетов, нравственных норм, монашеских правил и созерцания. 2) Путь просветлённых одиночек (*пратьека-буддха-яна*), или будд, которые не учат и которые обретают Просветление собственными духовными усилиями и практиками. 3) Путь просветлённых существ (*бодхи-саттва-яна*), стремящихся к Просветлению из *Сострадания* к другим существам, практикуя со-

вершенствования (*парамита*), созерцания, духовные способности и т.д. и отказываясь уходить в *нирвану*. Два первых пути — это *Хинаяна*, а третий — *Махаяна*.

Следующие шесть Путей уже *Ваджраяна*, из них 4–6-й являются «внешними *тантрами*», а 7–9-й — высшими «внутренними *тантрами*», или *ануттара-йога-тантрой*. Итак, тантрические Колесницы следующие: 4) Путь *тантры* действия (*крийя-тантра*) состоит в выполнении ритуалов тела и речи, их очищении, как и окружающего пространства, в т.ч. пищи, а также в молитвах и медитации на собственном образе в качестве слуги *йидама*; всё это делается ради обретения *тройственной Мудрости Ваджрадхары*, т.е. Просветления за 16 рождений. 5) Путь *тантры* правильного поведения (*чарья-тантра*) состоит в дополнении ритуалов тела и речи внутренними методами совершенствования (другое название: *упайя-тантра*), а также в молитвах и медитации на собственном образе в качестве друга *йидама*; всё это делается ради обретения состояния *Ваджрадхары*, т.е. Просветления за семь рождений. 6) Путь *йогического совершенствования (йога-тантра)* состоит в уходе от внешней деятельности к созерцанию *мандалы* и визуализации *йидама* сначала в собственном сердце, а затем к созерцанию *Абсолюта*, истинной сущности (*матхата*), недвойственной природы (*адвайта*); это делается ради обретения состояния *Ваджрадхары*, т.е. Просветления за три рождения.

Ануттара-йога-тантра (см.), или *тантры* наивысшей йоги, предполагают три новых *посвящения*: тайное, мудрое и словесное. Здесь все истины признаются тождественными, все вещи равно чистыми, отсутствует двойственность признания и отрицания, а главные яды (*клеща*) буддизма (неведение, жажда-похоть, ярость-гнев) используются в качестве подспорий Пути. Так, страсть становится единством блаженства и *пустоты (шуньята)*, ненависть — единством Ясного света и *пустоты*, неведение — соединением Мудрости и *пустоты*. Особенностью созерцания здесь является видение себя в качестве *йидама*, пребывающего в соитии с духовной супругой (*яб-юм*), в качестве единства искусного способа (*упайя-каушалья*) и Мудрости (*праджня*). Все три новых Пути обещают обретение Просветления в течение одной жизни.

Итак, «внутренние *тантры*»: 7) Путь Великой йоги (*маха-йога*), или «отцовской *тантры*», предполагает созерцание Иллюзорного тела (*майя-деха*) и предназначен для тех, в ком преобладает ярость к врагам Закона. Медитация направлена на недвойственность Мудрости и Ясного света, на отсутствие каких бы то ни было движений мысли и умо-

зрительности. 8) Путь йоги следствия, плода, результата (*ану-йога*), или «материнской *тантры*», предполагает использование блаженства завершающих искусных способов, в том числе медитационных сексуальных практик, а также демонстрацию половой силы и могущества; созерцание направлено на Ясный свет и Изначальную мудрость. 9) Путь великой полноты и совершенства (*ати-йога*, или *маха-саннатра*, тиб. *дзогчен*) как вершина всех колесниц. На этом Пути естественно возникает Изначальная мудрость, равенность, чистота, свобода от домислов, интеллектуальных препон и догм. Но этот Путь годится только для высокоорганизованных адептов, обладающих чрезвычайными умственными способностями, дающими возможность признать не на словах, а на деле единую природу всех вещей и существ мироздания, отсутствие каких бы то ни было различий. В практиках превалирует созерцание Ясного света и *дхарма-кайи* как единства тел Будды.

По словам *Намкай Норбу Ринпоче* (см.), если две первые «внутренние *тантры*» — это Пути преобразования сознания адепта, то Путь *дзогчена* — это самоосвобождение (тиб. *grol lam*).

ДЕСЯТЬ ПАРАМИТ (сан. *daśa-pāramitā*) см. *Парамита*.

ДЕСЯТЬ СИЛ ИСТИННОСУЩЕГО (сан. *daśa tathāgatasya balāni*) — это десять сил знания (*джняна-бала*): 1) благоприятного и неблагоприятного, 2) о созревании последствий деяния, 3) природы различных стихий и первоэлементов, 4) различных склонностей существ, 5) как высоких, так и низких способностей существ, 6) того, как обретаются рождения, 7) способов созерцания, сосредоточения, духовного погружения, 8) о памяти предыдущих рождений, 9) о смерти и рождении существ, 10) о прекращении загрязнения. Согласно *Нагарджуне* (РА, V, 63–65), «Просветлённые обладают десятью силами для того, чтобы подниматься в безграничную высь. Каждая их сила беспредельно-неизмерима, как и мир [рождений] существ. О неизмеримости каждой отдельной из сил просветлённых (*будд*) сказано, что она подобна земле, огню, ветру, пространству, кои беспредельны во всех направлениях» (см. [Андросов 2000а, с. 274]).

ДЖАМБУДВИПА (сан. *jambu-dvīpa*, остров-материк с деревом Джамбу) — один из четырех материков в мировом океане, которые, согласно буддийской космологии, располагаются по четырем сторонам-граням центральной горы мироздания — Меру. Джамбу — дерево с розовыми яблоками. Этот материк населен людьми, и на нем пропо-

ведовал *Шакьямуни* — Будда настоящего мирового периода (*кальпа*). В широком смысле Д. — земной шар, но в узком — это лишь знаковый древним индийцам Индостан. Именно его схематические очертания напоминают изображения материка (перевернутая трапеция) на буддийских рисунках.

ДЖАМГОН КОНГТРУЛ см. *Конгтрул Лодро Тайе*.

ДЖАМБЯНГ КХЬЕНЦЕ ВАНГПО (*тиб.* 'jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po; 1820–1892) — видный учёный школ *ньингма* и *сакья*, считается воплощением (*тулку*) *Вималамитры* и царя *Трисонг Децэна*, последний из «пяти великих *тертонов*» (см.), автор многочисленных трудов, составивших десять томов его собрания сочинений, один из первых противников «сектантства школ» и основатель движения *риме*, провозгласившего единство тибетского буддизма, в котором все школы и практики дополняют друг друга.

ДЖАТАКА (*сан.* *jātaḥ*, рождение) — произведение и жанр буддийской канонической и постканонической литературы, состоящий из прозаических повествований (со стихотворными вставками) о жизни Будды *Шакьямуни* в предыдущих рождениях, которые он вспомнил в состоянии Просветления под *бодхи-древом*. В этих текстах его обобщенно называют *бодхисаттвой* (существом, которое обретет Просветление), но в каждой Д. у него есть и конкретное имя действующего персонажа — в человеческом, животном, божественном или ином воплощении. Наиболее известным является каноническое палийское собрание Д. из 547 отдельных рассказов. Оно входит в пятый отдел (*Кхуддака-никая*) *Сутта-питаки Трипитаки*. Малая часть этого собрания опубликована на рус. яз. (см. Библиографию). На санскрите Д., по-видимому, начали создаваться позже, поскольку сохранившиеся в оригинале, а также в китайских и тибетских канонических переводах отличаются от палийских махаянскими идеями и идеалами. На санскрите имеются и высокохудожественные авторские сборники Д., например «*Гирлянда джатак*» *Арьяшурь* (см.).

Данный жанр сложился на основе раннебуддийского фольклора. В качестве популярного вида народной словесности Д. продолжали сочиняться во всех странах буддийского мира, в этом творчестве участвовали и монахи, которые записывали предания, окрашенные местными реалиями, литературно их обрабатывали и составляли сборники. Примером такого рода может служить центральноазиатский сборник

VI–VII вв., вошедший в китайский и тибетский каноны и переведенный на русский язык Ю.М.Парфионовичем («Сутра о мудрости и глупости». М., 1978).

ДЖИКМЭ ЛИНГПА (тиб. 'jigs med gling pa; 1729–1798) — выдающийся духовный учитель *ньингмы* и *дзогчена*, воплощение царя *Трисонг Децэна*, духовидец, получивший полное знание *ати-йоги* в мистическом видении от *Манджушримитры*, *Вималамитры*, *Падмасамбхавы* и *Лонгчен Рабджамы*, автор ряда трудов о сокровенной сущности *дзогчена*. Это начало третьего этапа его распространения, который продолжается до настоящего времени. См. *Дзогчен*.

ДЖИНА (сан. *jina*, Победитель, тиб. rgyal ba, произносится «Гьял-ва») — один из эпитетов всех будд, победивших козни бога смерти (*Мара*) и собственные страсти. В Тибете Гьялва — титул, который ставится перед именами высокопочитаемых лиц.

ДЖНЯНА (сан. *jñāna*, знание) — общий термин для обозначения знания Закона и практик его обретения. Главная цель Д. — познание сущего как оно есть (*йатха-бхута*), абсолютной истины, пустоты (*шуньята*). Все прочие виды познания, применяющие концептуализацию и законы логики, покоящиеся на идее двойственности, дают лишь недостоверное, относительное знание.

ДЖОНАНГ (тиб. jo nang, внутренний, средний) — школа тибетского буддизма, названная по месту расположения первого монастыря и основанная Юмо Микйо Дорже (XI в.). Теоретическое развитие школа получила благодаря трудам Долпопы Шерап Гьялцена (1292–1361), который был мастером *Калачакры*, а также *Таранатхи* (1575–1634) и других мыслителей. Особую известность Д. приобрела благодаря односторонней интерпретации идеи «пустотности любой иной сущности» (сан. *парабхава-шуньята*, тиб. шен-тонг, gzhan gyi dngos po stong pa nyid), согласно которой внутренняя природа Будды (*татха-гата-гарбха*) объявлялась единственно реальной и вечной, как и Я, самость, *атман*. Большинство тибетских школ отвергали подход Д. *Далай-лама V* (1617–1682) обвинил школу в подмене буддийского Учения индуистским и специальным указом запретил деятельность школы, велел сжечь её книги, некоторые монастыри разрушить, а остальные передать в ведение школы *гелук*. Исследователи полагают, что не учёные, а политические причины привели к столь жёстким решениям. Приверженцы Д. поддерживали линию духовной преемственности

кармапа и школу карма-кагью, которая была реальным соперником линии преемственности далай-лам и школы гелук.

ДЗОГЧЕН (тиб. rdzogs chen, «великое совершенство») — учение и практика высшего, девятого Пути в тибетской школе ньингма (см. *Девять Колесниц ньингмы*) как продолжение традиций тантрической системы ати-йоги в Ваджраяне. Истоки школы Д. в Тибете восходят к миссионерской деятельности в 70–80-х годах VIII в. индийского мистика тантры Падмасамбхавы, который, в свою очередь, считал родоначальником школы йогина Гараб Дордже из мифической страны Уддияна (иногда отождествляемой с совр. пакистанской пров. Сват). Среди предшественников Падмасамбхавы называют также Манджушримитру, Шри Синху, Джнянасутру. После Падмасамбхавы в Тибет был приглашён Вималамитра.

Но ещё до этого царь Трисонг Децэн послал в Уддияну к Шри Синхе талантливого ученика Падмасамбхавы тибетца с монашеским именем Вайрочана. Он вместе с Вималамитрой приступил к переводу текстов Д. на тибетский язык, составивших древнюю традицию ньингма и положивших начало первому этапу Учения в Тибете, для которого характерны две линии передачи знания: (1) «Сокрытые клады» текстов *терма* (gter ma), переданные Падмасамбхавой дакини Йеше Цогьял и находимые *тертонами* начиная с X в. (2) Устная «знаковая» непрерывная передача (bka' ma) Вималамитры и Вайрочаны. На втором этапе, начавшемся с Лонгчен Рабджама (1308–1364), обе линии соединились, поскольку каждый видный учитель был и *тертоном*. Третий этап начался с учителя Джикмэ Лингпа (1729–1798) и продолжается до сих пор. Для этого этапа характерна окончательная неотделимость раннего и позднего Д.

Учение основывается на идее единства преходящего и непреходящего миров, *сансары* и *нирваны*, кои суть природа Изначальной мудрости, иллюзорно порождаемой *дхарма-кайей* (Телом Закона Будды). Подлинный вид этой мудрости — пустотность (*шуньята*). Излучение ею чистого света есть явление адептам *йоги* второго Тела Будды — Тела блаженства (*самбхога-кайя*), безграничное *Сострадание* которого реализуется третьим Телом — Телом проявления сознания Будды (*нирмана-кайя*), см. *Трикайя*. В ранних текстах Д., написанных обычным разговорным языком, философская аргументация сведена к минимуму. В нём главное не теоретические спекуляции, не система, а сущностные смыслы, предшествующие мыслительной деятельности рассудка и пребывающие вне его.

В центре этого поля сущностных смыслов находится *ригна* (тиб. *rig pa*, сан. *vidyā*) — чистое знание-в́идение, лишённое не только образов и значений, но и даже их тени. Это не некое мистическое переживание, хотя в нём оно и есть, это не цель духовных устремлений, хотя без знания-в́идения они бесцельны. *Ригна* — это абсолютное ничто, врожденное и присутствующее в сознании каждого существа, в каждом акте психического или мыслительного события и даже в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением — *бардо*. То, что всегда есть здесь и сейчас как присутствие знания-в́идения, без которого невозможна деятельность сознания. Дзогченровский мастер — это тот, кто в любое мгновение любого состояния сознания может «перейти» в *ригну*, в чистое присутствие. Разумеется, пучок этих простых сущностных смыслов получил в истории школы *ньингма* тома истолкований о *ригна* и *пустоте*, о ясности и всепроницающей способности, о прямом в́идении и т.д.

Практика Д. предполагает принятие любой вещи безоценочно, вне двойственности рассудка, который либо одобряет, либо отрицает. Осуществляя Д., мастера *тантры* намереваются достичь Просветления уже в этой жизни. Считается, что его высшие адепты после смерти способны обрести «Радужное Тело» — так они называют дематериализацию, выражающуюся в исчезновении тела. Письменные учения Д. подразделяются на: 1) раздел природы Ума (*sems de*, или *бодхи-читта*), 2) раздел изначального пространства (*klong sde*), 3) раздел тайных наставлений (*map ngag sde*), которые и составляют тексты *терма*. Ещё одной особенностью Д. является учение о *девяяти Колесницах*, или девяти Путях обретения Просветления.

В Тибете Д. оставался фактически эзотерическим учением, в тайны которого посвящали немногих даже из монахов *ньингмы*. Он был малоизвестен и среди других последователей *Ваджраяны*. Но с тех пор как тибетские монахи этой школы пребывают в изгнании (с 1959 г.), из множества практик именно Д. получил сравнительно широкое распространение на Западе и в России. По-видимому, это объясняется его проповедью быстрого Пути к состоянию Будды, согласующегося с современным ритмом жизни.

ДЗЭН (яп.) — японская школа буддизма, аналог китайской махаянской школы *чань*. Оба термина являются транслитерациями санскр. слова *дхьяна* — йогическое созерцание, «умо-в́идение». Считается, что традиция Д. имеет непрерывную линию преемственности от Будды *Шакьямуни*. «Сутра о цветке» повествует, как Просветлённый, взяв

в руки цветок, улыбнулся. Из Его учеников только *Кацзьяна* проникся смыслом увиденного события. Подняв цветок и улыбнувшись, он тут же обрёл Просветление. Так Д. выражает свою главную идею — непосредственной передачи духовного опыта, без наставлений, «от сердца к сердцу». К индийской линии преемственности причисляют *Ашвагхошу* и *Нагарджуну*, а 28-м главой традиции здесь был *Бодхидхарма*, который в VI в. принёс эту форму Законоучения (*Дхарма*) в Китай (см. *Бодхидхарма* и *Чань*), где оно выросло в одну из наиболее самобытных духовных культур Дальнего Востока.

В Японии Д. начинался с деятельности обучавшегося в Китае *Эй-сая* (1141–1215), построившего два монастыря (первый — в 1191 г.), привившего культуру чайной церемонии и основавшего дзэнскую подшколу *риндзай-сю*. Для пробуждения сознания учеников использовали не философию, а «парадоксальные» способы воздействия. Дзэнские мастера учат сосредоточиваться на *мондо* — «вопросно-ответных» текстах бесед, лишённых логики, и на *коанах* — поэтических сгустках буддийской эстетики. Вторая известная подшкола — *сото-сю* была основана Догэном (1200–1253). В ней упор делался на практике сидячей медитации (*дза-дзэн*) в позе лотоса при равномерном естественном дыхании, что считалось внешним отражением сущности (или природы) Будды. Догэн полагал: «Если око правильно воззрится на жабу или червяка, то увидит, что и они обладают 32 отметинами Будды». В Д. предписывалось заниматься созерцанием не только сидя, но пребывая в любых обстоятельствах, даже в бою или во сне. Ибо Просветление (яп. *сатори*) может внезапно охватить адепта в любое мгновение жизни. Именно японский Д. стал ведущим проводником буддийской культуры в странах Запада с середины XX в., чему она обязана в первую очередь учёному монаху Д.Т.Судзуки. В современной Японии по численности монашества и прихожан Д. на третьем месте после *амидизма* и *нитирэн-сю*.

ДИГНАГА (сан. *dig-nāga*, Змей[-дракон] пространства) — индо-буддийский мыслитель V–VI вв., один из основоположников буддийской логики, автор нескольких трудов по эпистемологии. Род. в брахманской семье в Южной Индии (Тамилнад), еще в детстве стал монахом *Хинаяны*, но, посетив махаянские центры Магадхи в долине Ганга, освоил учение школы *йогачар*. В ту пору в Индии обострилось профессиональное соперничество, одной из форм которого являлась общественно-культурная традиция публичных философских дебатов; победителю в них и его школе была гарантирована поддержка власть

имуших. Этим объясняется интерес мыслителей к логическим штудиям, к приемам опровержения доводов оппонентов и к способам защиты собственной аргументации. Д. в этих вопросах достиг выдающихся успехов.

В его «*Прамана-самуччайе*» («Собрании источников достоверного познания») устанавливаются два способа познания — восприятие (*пратъякша*) и вывод (*анумана*), которые правомерно применять в полемических баталиях. Для духовных же целей он предложил третий источник — интуитивное самопознание (*свасамведана*, или *йоги-пратъякша*). В теории выводного знания, в отличие от известного пятичленного силлогизма индуистской школы *ньяя*, Д. учил буддистов пользоваться трёхчленным силлогизмом при доказательстве тезиса, что называется «выводом для другого», и двухчленным «выводом для себя». Существен его вклад и в теорию логических ошибок, среднего термина и др.

«ДИГХА-НИКАЯ» (*пали dīgha-nikāya*, длинное собрание) — первая книга *Сутта-питаки* палийского канона, называемая «Собрание длинных поучений» и состоящая из 34 *сутт*. Санскритский аналог этой книги («*Диргха-агама*») не сохранился, но в его китайском переводе 413 г. 30 *сутр*, из которых 27 одинаковы с соответствующими палийскими текстами. См. *Слово Будды*.

ДИК-ПАЛА (*сан. dik-pāla*, хранитель, или страж, стороны света) — в буддийской мифологии, космологии и иконографии их насчитывают четыре (изображаются у входов в монастырь или храм), восемь или десять. Другое название — *лока-пала*.

ДОРЖИЕВ Агван (1853–1938) — буддийский религиозный деятель России и Тибета, основатель буддийского храма в С.-Петербурге, учитель-наставник *Далай-ламы* XIII, реформатор монгольской письменности в Бурятии, издатель. Род. в Бурятии, учился в монастырях Урги (Улан-Батор, Монголия) и Лхасы (Тибет), где получил высшую ученую степень, стал советником *Далай-ламы* и тибетского правительства, от лица которого в 1898 г. посетил Китай, Россию, Францию. С начала XX в. работал преимущественно в России. В 1906 г. создал буддийское духовное училище и академию (*цаннит-чойра*) в Калмыкии, передал им 300 томов тибетского канона (*Кангьюр* и *Тенгьюр*), а также ритуальные предметы.

В 1908 г. Д. купил в Петербурге участок земли и организовал строительство буддийского храма, а также школы для учеников и ке-

льи для буддийских монахов. Первая служба в храме состоялась в 1913 г. (в честь 300-летия дома Романовых). Полное освящение храма, посвященного тантрическому божеству *Калачакре*, состоялось в 1915 г. После революции Д. стал во главе обновленческого движения в бурятском буддизме, стремясь приспособить его к советской власти. Он предложил отказаться от суеверий и примитивного ритуализма, чтобы вернуться к интеллектуальному, философскому буддизму, который сродни европейской науке и, по его мнению, учению Маркса–Ленина. Для этого он считал необходимым реформировать управление монастырями, сократить число монахов, но при этом строить *дацаны* и разрешить в них свободно проживать мирянам, чтобы они приобщались к нравственности, социальной справедливости, бесплатно получали образование и т.д. Ему удалось построить еще несколько храмов в Западной Бурятии. Но все это привело лишь к ожесточению и расколу среди буддийского духовенства и бурятского населения. В 1938 г. Д. был арестован и вскоре умер.

ДОХА (сан. *dohā*, поэтические произведения) — тантрические песни, пробуждающие ум адепта, йогина к мистическому переживанию, описывающие осознание Просветления. В песнях используется особая фразеология и лексика, свойственные литературе *махамудры* и *дзогчена*. Другие названия: *чарья-гити*, *ваджра-гити*. Классическим примером является собрание песен *махасиддхи Сарахи*.

ДРЕБУНГ (тиб. 'bras srungs, транслитерируется также как Дрепунг) — один из трёх главных монастырей школы *гелук*, основанный в 1416 г. и расположенный недалеко от Лхасы. Одно время он был самым большим в Тибете: в нём пребывали 20 тыс. монахов-населенников. Во время «культурной революции» 60-х гг. XX в. Д. был разрушен, ныне он восстанавливается преимущественно для туристов. Тибетские беженцы на юге Индии возводят новый Д.

ДРИКУНГ-КАГЬЮ (тиб. 'bri gung bka' brgyud) — одно из восьми «малых» ответвлений школы *кагью*, сохранившее свои традиции духовной передачи до сего дня. Название происходит от главного монастыря Дрикунг Тил, основанного в 1180 г. родоначальником Д.-к. Кёбпа Джигтен Гонпо (1143–1217). Нынешний глава этой подшколы (Кончог Тензин Кунсанг Тинлей Лундруп, род. в 1947 г.) является 37-м воплощением Дрикунг Кьябгона. В 1975 г. ему удалось бежать из Китая. Он признанный мастер практики *пхова*, *махамудры* и шести йог

Наропы. Из других линий духовной преемственности Д.-к. видную роль играет *Чоки Ньима Ринпоче*.

ДРОГМИ (*тиб.* 'brog mi; 993–1077) — один из основателей школы *сакья*, который после восьмилетнего образования в Индии перевёл на тибетский язык «Хеваджра-тантру» (главную *тантру* школы) и стал учителем Гончок Гьелпо (dkon mchog rgyal po, 1034–1102), который построил первый монастырь *сакья* в 1073 г.

ДРОМТОН (*тиб.* 'brom ston; 1008–1064) — главный ученик *Атиши* и его сподвижник в создании школы *кадам*.

ДРУКПА-КАГЬЮ (*тиб.* 'brug pa bka' bgyud) — одно из восьми «малых» ответвлений школы *кагью*, сохранившее свои традиции духовной передачи до сего дня. Первый в этой линии преемственности — Лингчен Рэпа Бема Дордже (1128–1188; его ещё называют Гьялва Лингрэпа), построивший монастырь Ралунг в 1180 г. на границе с Бутаном, где Д.-к. является преобладающей школой. Название происходит от *друк* — «дракон», который появился в небе при возведении ещё более раннего монастыря. Один из нынешних глав Д.-к. (*кхенпо* Йеше Чодхар, род. в 1928) является 12-м воплощением Гьялвы Друкчен Ринпоче, т.е. первого воплощенца этой линии, род. примерно в 1368 г.

ДУСУМ КХЬЕНПА (1110–1193) — ученик *Гампопы*, основоположник *карма-кагью*, первый в линии духовной преемственности *кармапа*, воплощение *Авалокитешвары* (*тиб.* *Ченрези*), строитель двух монастырей и мастер сверхъестественных способностей (*сиддхи*).

ДУХКХА (*сан.* *duḥkha*, *пали* *dukkha*, страдание) — боль, болезнь, мука, неудовлетворённость бытием. Наличие Д. — основополагающий принцип череды рождений (*сансара*) и сущность первой *Благородной истины*. Осознав это неотъемлемое свойство жизни (фактически её синоним), приступают к поиску причин Д., что знаменуется вступлением на *Восьмеричный Путь* или, в более широком смысле, на *Срединный Путь*, т.е. к поиску духовного освобождения по-буддийски.

Согласно *сутрам*, Д. имеет три главных вида: 1) страдание от боли телесной или умственной («душевные муки», когда «сердце болит»), 2) страдание от изменчивости, относительности бытия, от невозможности постоянного пребывания в состоянии счастья, радости и удовольствия, 3) страдание, распространенное повсюду, присущее самой

природе живых существ, обреченных рождаться и умирать. См. также *Страдание*.

«ДХАММАПАДА» (*пали dhamma-pada*, «Строфы Закона, или Стезя Закона») — вторая книга из «Кхuddака-никаи» *Сутта-питаки* буддийского канона на пали. Состоит из 423 стихов в 26 главах, создана в III–II вв. до н.э. В Д. идеи раннебуддийской этики облечены в высокохудожественную форму. Большинство строф Д. — афоризмы народов буддийского мира, особенно Юго-Восточной Азии. Эти стихи впитали в себя лучшие традиции древнеиндийского фольклора, благодаря чему дидактический строй произведения отступил на второй план. Имеется хороший одноименный русский перевод этого текста, принадлежащий В.Н.Топорову (см. Библиографию). Но это всего лишь одна из авторитетных рецензий палийской версии. Существуют также четыре китайских перевода III–X вв. различных санскритских версий. Найдены фрагменты оригинальных санскритских и пракритских рукописей текста. Санскритские стихи часто цитировались в буддийской литературе. Причем канонический палийский текст является самой короткой версией, в то время как санскритская, называемая также *Удана-варга* («Главы о Радости»), состоит приблизительно из 1 тыс. строф, составленных мастерами школы *сарвастивада* и переведенных на тибетский язык.

ДХАРАНИ (*сан. dhāraṇī*, заклинание) — магические заклинания и мистические формулы, правильное произношение которых способствует земным успехам, в том числе в созерцании или совершении ритуала. В сутрах различаются четыре вида Д.: 1) заклинание ради сохранения собственной жизни, 2) заклинание ради сохранения текстов Закона, 3) заклинание ради сохранения практик Закона, 4) заклинание ради сохранения действенности сокровенных речений (*мантра*). Буддийские комментаторы тантр считают, что Д. суть знаки пребывания *дхарма-кайи*, или Тела Истины, а также суть частицы мощей Будды — «телесного» проявления *нирмана-кайи*, или Тела воплощения. В *Ваджраяне* Д. по значению равноценны *мантрам*, будучи содержательно лишь более длинными и более осмысленными.

ДХАРМА (*сан. dharma*, *пали dhamma*, опора, закон, добродетель, долг, религиозное учение) — в буддизме это Закон вселенной, открытый Буддой, и его Учение как вторая драгоценность буддийской триады (*Будда, Дхарма, сангха*), а также каждый отдельный текст Слова Буд-

ды; кроме того, это *Абсолют*, истинная реальность, мельчайшая частица потока сознания, качество, объект познания и т.д. Подробнее см.: *Часть первая, I, 1.*

ДХАРМА-ДХАТУ (*сан. dharma-dhātu*, основа Закона, Сущего) — понятие *Махаяны*, первоначально обозначавшее основные «чистые» тексты Закона, листы которых помещались в камеры священных сооружений (храмов и *ступ*), чтобы освятить эти места. Постепенно Д.-д. было отождествлено с пустотностью (*шуньята*), в качестве пространства Тела Закона (*дхарма-кайя*), а также с абсолютной реальностью ума Будды, ассоциируемой с *Вайрочаной* или *Акшобхьей*. Д.-д. обозначает также и всю буддийскую вселенную со множеством миров будд, «мировых систем» и их обитателей. В раннем буддизме и в *тхераваде* термин означал одну из 18 основ сознания, под которой понимались *дхармо*-частицы.

ДХАРМА-КАЙЯ (*сан. dharma-kāya*, Тело Закона) — кардинальное понятие *Махаяны* и *Ваджраяны*, обозначающее абсолютную реальность, высшее состояние сознания будд (*буддхатва*), впервые появилось в литературе *сутр Праджня-парамиты* на рубеже эр. Это Тело недвижимо (*ачала*), непостижимо мыслью (*ачинтья*), недвойственно (*адвайя*), и по большому счету о нём ничего нельзя сказать, ибо оно вне знаков. Именно это Тело имели в виду создатели махаянских сутр, когда утверждали, что Будда никуда не приходил, нигде не был и никуда не уходил, что равноценно заявлению: Будда есть везде и всегда. Считается, что это Тело не подвластно никаким хитросплетениям ума (концептуализации, *нирвикальпа*), никаким омрачениям (*клеща*) и его природа способна творить деятельность любого рода. Все будды обладают этим Телом, и поэтому они все равны.

Это Тело описывается в соотнесённости с одним или двумя иллюзорными проявлениями: либо в виде Тела цветов и форм (*рупа-кайя*), либо в виде его двух разновидностей. Их называют Тело наслаждения (*самбхога-кайя*), явленное йогам, мастерам практик созерцания (*дхьяна*), и Тело воплощения (*нирмана-кайя*), явленное в качестве живых будд, например *Шакьямуни*. Они суть иллюзорно воспринимаемые действенные аспекты Тела Закона, помогающие очиститься нравственно, освободиться от страданий и приблизиться к постижению *Абсолюта*. В мифологическом смысле эти тела рассматриваются как эманации Тела «вниз», что излагается и теоретически в доктринах двух или трёх тел Будды (*трикайя*).

Но, пожалуй, наиболее мистической доктриной является учение о четырёх телах Будды, свойственное *мадхьямикам* Индии и Тибета. Они полагали и полагают, что самый тонкий, истинно-интуитивный взгляд (*парамартха-сатья*) на Д.-к. способен увидеть Самосущее Тело Будды (*свабхавика-кайя*). Это своего рода проекция «вверх», которую можно сопоставить с наивысшим нирваническим небом буддийской космологической системы, где нет ни присутствия сознания, ни его отсутствия, и как раз эта неопишуемая, таинственная природа уже не может эманировать и потому являет собой общее единство трёх других тел Будды. В *Ваджраяне* представление об этом Теле дополнилось мифологическими понятиями *Ади-Будды* (Изначального Будды), *Сваямбху* (Самосущего) и др., некоторые из них имели и образное воплощение.

ДХАРМАКИРТИ (сан. *dharma-kirti*, Слава Закону) — индо-буддийский махаянский мыслитель VII в., автор семи трудов по буддийской логике, считающихся вершиной эпистемологии буддизма. Род. в брахманской семье на юге Индии, рано проявил свой талант в познании наук и искусств. В зрелом возрасте в качестве мирянина он поступил учиться в буддийский ун-т *Наланда*, где и принял постриг. Д. активно участвовал и побеждал в традиционных публичных состязаниях философов-полемистов. Как победителю индийские цари предоставили ему возможность и средства для строительства нескольких монастырей.

Его книги рассматриваются в качестве руководств и учебников для подготовки буддийских профессионалов, способных опровергать доводы оппонентов, отыскивать в них логические ошибки, а также достоверно формулировать и защищать положения собственной школы. Эти книги досконально изучаются до сих пор в учебных заведениях тибето-монгольского буддизма. В них преимущественно развивались идеи *Дигнаги*. Наиболее весомым вкладом в теорию познания является «Прамана-вартика» («Истолкование источников познания»), которая сохранилась в 4 главах и 2 тыс. строф с прозаическим автокомментарием в тибетском переводе. Это детальное (местами критическое) толкование на «Прамана-самуччаю» *Дигнаги*. Главы посвящены проблемам вывода (*анумана*), восприятия (*пратьяхкиша*), достоверности эпистемологических источников (*прамана*) и формальному силлогизму (*парартха-вакья*). Другой его известный труд — «Ньяя-бинду» («Капля логики») помимо названных тем касается также теории логических ошибок. На Западе и в России известность он получил благодаря переводам и исследованиям Ф.И.Щербатского.

ДХАРМАПАЛА I (сан. *dharmapāla*, страж Закона) — в буддийской мифологии имя класса богов-защитников Закона; в раннем буддизме их насчитывалось четыре, и они охраняли четверо врат с четырёх сторон света в буддийских монастырях; они были заимствованы из брахманизма, имели устрашающий вид и до сих пор изображаются с двух сторон входа в махаянские храмы; позднее в *Махаяне* их число возросло до восьми, а еще позже в *Ваджраяне* их стало неопределенно много.

ДХАРМАПАЛА II — имя индо-буддийского мыслителя школы *йогачара* VI–VII вв., последователя *Дигнаги* и учителя *Дхармакирти*. Ему принадлежит определённый вклад в буддийскую теорию познания. Он полагал реальным в нём лишь субъекта (что соответствовало воззрениям школы), в сознании которого различаются четыре аспекта: внутренний, внешний, рефлексивный и саморефлексивный. В отличие от других представителей школы Д. признавал действительно существующим (в том относительном смысле, которое придавалось существованию в этой философии) объективное содержание каждого из аспектов. Своеобычно толковал он и учение *йогачары* о «трех природах» (*три-свабхава*), по его мнению (ср. *Асанга*, *Васубандху*), реальных в равной мере в отношении как пустотности (*шуньята*) сознания, так и пустотности всех *дхармо*-частиц (см. *Абхидхарма*, *Абхидхарма-коша*, *Дхарма*). Положения Д. пользовались авторитетом и среди *йога-чар* Китая и Японии.

ДХАРМАПАЛА Анагарика (1864–1933) — религиозный деятель, идеолог и организатор возрождения буддизма в Индии, национальный герой Шри-Ланки (с 60-х гг. XX в. учреждён государственный праздник в его честь). Род. в Коломбо (столица тогдашнего Цейлона) в семье сингалов-буддистов, но получил европейское образование под именем Давид Хеавитарне в британских христианских миссиях, одновременно посещал буддийских монастырских учителей. В 20 лет принял обет безбрачия (что отражено в его новом имени — Анагарика), поселился в резиденции Теософского об-ва, с руководителем которого полковником Олкоттом путешествовал в качестве переводчика, встречался с *Е.П. Блаватской*.

Изучение буддизма и социально-культурных отношений в британской колонии утвердило Анагарику в мысли о вреде деятельности христианских миссий в Индии и на Шри-Ланке, и он принял решение посвятить жизнь защите и возрождению буддизма (отсюда еще одно имя — Д.). Вначале он работал в буддийской секции Теософского об-ва,

в рамках которого ему удалось пробудить интерес к восстановлению из руин священных мест буддизма в Индии. Для этого на Цейлоне в 1891 г. он создал об-во Маха Бодхи (Великого Просветления, см. *бодхи*), первоначальной целью которого было возратить в буддийскую собственность земли в *Бодх-гае* с древними руинами, а затем восстановить их, сделав международным буддийским центром и университетом. Но начинать приходилось с малого. Прежде всего он преуспел лишь в создании первого в XX в. монастыря (*вихара*) в Калькутте при местном отделении Маха Бодхи (1915–1920).

Последнее его успешное предприятие — восстановление буддийского центра и строительство монастырского комплекса с величественным храмом в Сарнатхе, месте первой проповеди Будды (близ *Варанаси* на Ганге). Церемония освящения и открытия состоялась в 1931 г. Здесь же рядом с храмом через два года его похоронили. Главная же мечта о возрождении Бодх-гаи была воплощена последователями Д. позднее.

Как реформатор буддизма, Д. руководствовался переосмысленными древними идеями, изложенными им в публицистике и лекциях. Он считал, что для буддизма пагубно, когда вера застилает глаза, не давая развиваться разуму, что духовное счастье не в жертвованиях богам, идолам, а в неустанной деятельности, что монахи должны совершать добродейания в обществе, а не дожидаться посетителей в монастыре, что религия и жизнь неразрывны.

ДХАРМА-РАДЖА (сан. *dharmarāja*, Царь Закона) — эпитет Будды и в некоторых контекстах Ямы — «Владыки смерти». Этим званием наделялись цари-покровители буддизма, среди которых тибетский царь Сонгцэн Гампо (617–649), который одновременно считался воплощением *бодхисаттвы Авалокитешвары*, а также император династии Мин — Юн-лэ (1402–1425), хошутский Гуши-хан (Гэгэн-хан, 1582–1654) и др. Высокопочтимых духовных наставников тоже величали «Царь Законоучения». В бурятской буддийской традиции «Царями Учения» были признаны Лубсан Сандан Цыденов (1851–1921) и его ученик Бидия Дандарович Дандарон.

ДХАРМАТА (сан. *dharmatā*, подлинная реальность) — в махаянском буддизме синоним *Абсолюта*, пустотности (*шуньята*) и наивысшей истины (*парамартха-сатья*).

ДХАРМА-ЧАКРА (сан. *dharmacakra*, Колесо Закона) — символ Учения Будды, Его Первой проповеди и распространения буддизма.

Колесо с лежащими по обеим сторонам ланями на фронтонах буддийских храмов напоминает о Первой проповеди («Дхарма-чакра-правартана-сутра») Будды в Оленьем парке *Варанаси*. Восемь спиц колеса символизируют благородный *Восьмеричный Путь* и восемь стадий сосредоточенного созерцания (*дхьяна*). В махаянских сутрах второй волны (йогачаровской) распространения, например в «Сандхи-нирмочана-сутре», провозглашается идея трёх поворотов Колеса Закона: 1) первая проповедь, 2) проповедь Совершенства мудрости (*праджня-парамита*) и пустотности (*шуньята*), 3) проповедь данной сутры. В *тантрах* и позднейшей литературе понятие «трёх поворотов» видоизменяется, т.к. третьим называется проповедь *Ваджраяны*.

«ДХАРМА-ЧАКРА-ПРАВАРТАНА-СУТРА» (сан. *dharma-cakra-pravartana-sūtra*, пали *dhama-cakka-pavattana-sutta*, Сутра о повороте Колеса Закона) — текст, существующий в нескольких версиях на каждом из основных языков древнего буддизма (пали, сан., кит., тиб.), и общепризнанно считающийся Первой проповедью Просветлённого *Шакьямуни*, провозглашённой в Оленьем парке *Варанаси*. В ней возвещаются две крайности, между которыми пролегает *Срединный Путь* и он же — *Восьмеричный Путь*, сообщаются четыре *Благородные истины* и тройственная жажда, причиняющая *страдание* (три корня). В заключение проводится идея, что уяснение истин в полноте и совершенстве, овладение ими ведёт к обретению дара Просветления (*бодхи*), что является окончательным освобождением от страданий и череды рождений — *нирваной* при жизни.

ДХАТУ (сан. *dhātu*, основа) — в Абхидхарме различается 18 основ сознания, включающих в себя пять органов чувств, ум и шесть соответствующих им объектов восприятия. Они суть основы, поскольку на них зиждется содержание сознания.

ДХЬЯНА (сан. *dhyāna*, пали *jhāna*, созерцание, видение умом, интуитивное видение) — понятие индийских духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность (*самадхи*) сознания на объекте созерцания. В буддийских исследованиях Д. зачастую переводится на европейские языки как «медитация», «трансмедитация» или «транс». В буддизме Д. ассоциируется прежде всего с древней практикой восьми последовательных стадий, или способов, созерцания, приближающих особь к главной цели — освобождению (*мокша*) от страданий и круга рождений. Первые четыре — это способы созерцания миров

космической сферы форм и цветов (*рупа-дхату*, см. *Космология буддизма*). Посредством 1-й Д. достигается непривязанность к чувствам и желаниям, 2-й — к рассудочным моделям мышления, 3-й — обретается уравновешенность и внимательность, 4-й — состояние, в котором сознание уже неподвластно испытанию удовольствием (*сукха*) и страданием (*духкха*). Следующие четыре Д. суть способы созерцания миров сферы вне форм и цветов (*арупа-дхату*), а именно: бесконечного пространства, бесконечного сознания, абсолютного Ничто (осознание того, что в созерцаемом мире ничего нет) и «неба», которое не воспринимается ни присутствием сознания, ни его отсутствием. Для святых *Малой колесницы* (*анагаминов* и *архатов*) добавлялась практика 9-й Д. — медитативное погружение в состояние полного прекращения (*ниродха-самапатти*) волнений *дхармо-частиц*.

С овладением этими способами созерцания приходит обладание пятью и более чудесными способностями (*абхиджня*): ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей и т.д. Одновременно практика Д. развивает две взаимодополняющие стороны буддийского искусства медитации (*бхавана*) — *vipaṣṣāṇa* (проникновенное видение) и *śamatha* (невозмутимый покой) или, в иной интерпретации, *prajñā* (проникновенную Мудрость) и *samādhi* (сосредоточение).

Буддийская лит-ра содержит много пассажей, излагающих картины видений, советы по выбору места, позы, объекта сосредоточения и т.д. На ступени памяти и внимания, контролируя тело и психику, необходимо обуздать «волнение» всех *дхармо-частиц*. В мире *сансары* тексты призывают адептов быть постоянно бдительными: «Ученики Гаутама, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью всё время их внимание устремлено к Будде... Дхарме... сангхе... телу... радуются ненасилию... размышлению...» (*Дхаммапада*, 296–301).

Цель духовных практик — выявить скрытые способности человека к созерцанию и научить его пребывать в нём, что необыкновенно трудно. Согласно буддийской традиции, в совершенстве владел *дхьянами* Будда, который мог в эти состояния входить и выходить из них мгновенно, когда захочет. В «*Махапариниббана-сутте*» (VI, 8–9) рассказывается, как Будда проходил три раза в прямом и обратном порядке четыре *дхьяны*, «лишённые цветоформы (*арупа-дхату*)», а затем перешёл окончательно в *нирвану*. Поэтому сосредоточения рассматриваются в качестве средства успокоения пульсирующих *дхармо-частиц* и достижения *нирваны*. Однако последняя не является дхьяническим уровнем и неподвластна ни словесному выражению, ни переживанию.

прощения: убийство матери, отца, *архата*, пролитие крови *Истинно-сущего* со злым умыслом и подстрекательство к расколу в *сангхе*. Во-вторых, учение о пяти видах порочности — 1) это жизнь в омрачениях (*клеща*), кои суть клещи, впившиеся в сознание, отравляющие его ядом, например похоть, гнев, гордыня, 2) это пристрастие к чужим мнениям, ложным воззрениям, 3) это привязанность к существам, к жизни и к времени. В-третьих, учение о десяти зловредных (*акуццала*) деяниях (чертах характера, видах поведения), противоположностью которых называют десять благих, нравственных деяний, способствующих духовному Пути (см. *Благо, благие деяния*).

Десять зловредных деяний суть 1) убийство и осознанное причинение вреда другому существу, 2) воровство, 3) неправильное поведение в половых отношениях, 4) ложь, лжесловие, 5) злословие, клевета, наговор, 6) оскорбление, грубость и резкость речи, 7) болтовня, пустословие, 8) алчность, жадность, жажда обладания, накопительства, 9) ненависть, злобно-предумышленное поведение, 10) ложные воззрения. В «Драгоценных строфах» (РА, I, 14–16) *Нагарджуна* дал такое истолкование возмездия за причинение зла как в настоящем, так и в будущих рождениях:

«Совершая убийство, делаешь [следующую] жизнь короткой,
Причиняя вред [телу другого существа] — многострадальной,
Воруя — крадешь свои удовольствия [в будущем],
Прелюбодействуя с чужой женою, [получишь в будущем] врага.
Лжесловие вызывает отпор,
Злословие — ссору с друзьями,
[В ответ] на грубые слова услышишь неприятное [о себе],
[В ответ] на праздные разговоры — непочтительную речь.
Сказано, что алчность губит мечты (желания),
Злоба порождает страх,
Лжевоззрения — заблуждения,
Пьянство — умопомрачение»
(см. [Андросов 2000а: 133–134, 527, 531, 537, 566]).

ЗНАКИ-ОТМЕТИНЫ БУДДЫ — см. *Иконография*.

ЗНАНИЕ (*сан. jñāna, тиб. ye shes*) — в отличие от современного представления о знании как сумме сведений (информация) обо всём, в буддизме оно понималось таковым только применительно к Закону (*Дхарма*), Пути (*марга*), искусным средствам (*упайя-каушалъя*) содей-

ствия в Пути, *Состраданию* (*каруна*) по отношению к другим существам и т.д. В этой связи весьма характерны различные учения, количественно определяющие аспекты 3.: *матрики*, списки терминов. К примеру, учение о «десяти 3.» предполагает знание четырёх *Благородных истин*, а также 5) Закона, 6) причинной связи, 7) обусловленности значениями и знаками всего познаваемого (и потому относительного), 8) содержимого других умов, 9) а также знание о том, как искоренить омрачения и 10) как не порождать мысли и образы. Учение о «пяти 3.» раскрывается в методах духовного познания: 1) знание о том, как воспринимать всё подобно зеркалу, 2) как относиться ко всему равно, 3) как исследовать, различать, анализировать, 4) как выполнять то, что необходимо сделать, 5) как воспринимать Закон в состоянии совершенной чистоты. См. *Джняна, Пять знаний*, а также [Андросов 2000а: 567–568].

И

ИКОНОГРАФИЯ — Изображения великих существ (будд, *бодхисаттв*). В основе иконографических канонов буддийских школ ваяния и живописи лежат древние правила, согласно которым образ Будды представлялся сознанию созерцающего адепта. По каноническим палийским сутрам (*сутта*), а также ранним махаянским текстам хорошо известны несколько версий полного списка (*матрика*) 32 знаков-отметин, помогавших созидать «Лик Будды» в каждодневных практиках созерцания ещё в те далёкие времена, когда не было его изваяний. Их состав различается в основном порядке перечисления пунктов: одни тексты начинают с перечисления знаков-отметин головы и завершают знаками-отметинами конечностей, другие — наоборот. Важно, что оба порядка перечисления правомерны, поскольку произошли от особой техники медитации на 32 частях собственного тела: «Ученик созерцает тело от подошвы ступни — вверх и от макушки головы — вниз». Правда, эта описываемая ещё в палийских текстах медитация предназначалась для контроля над телесными проявлениями и очищения всех внешних и внутренних органов. Матрика из «Дхарма-санграхи» (приписываемой *Нагарджуне*) кодировала порядок созерцания образа «Великого существа», используя опыт медитации над собственным телом, в том числе и её 32 пункта, но уже с новым содержанием.

В палийском каноне, например в «*Дигха-никае*», тоже имеются два схожих списка: один — о знаках Будды *Шакьямуни* в «*Лаккхана-сутте*» (Digha, III, 147), второй — Будды *Випассина* в одноимённой сутте (Digha, II, 17). Нужно помнить, что в раннем буддизме считалось невозможным изобразить Будду и его нет на самых древних из сохранившихся барельефов буддийских памятников: в Бхархуте, Санчи, Амаравати. Его присутствие лишь условно передано каким-либо символом или атрибутом, например священным Колесом Закона. Тем не менее 32 знака Будды палийских сутт, первоначально использовавшиеся для медитации только монахами-адептами, позднее стали доктринальным изобразительным каноном.

Нужно подчеркнуть, что отметины на «Теле» появляются не вдруг, а в процессе постепенного, во многих воплощениях совершающегося изменения внешнего вида человека, творящего *благие дела* в соответствии с Законоучением и занимающегося духовными практиками. В этом смысле рождение царём предпочтительнее, поскольку это уже плод хорошей *кармы*: царю многое дано, и он многое может, но зато с него больший спрос.

Другая важная функция учения о 32 отметинах — это применение его в ритуально-обрядовой деятельности. Речь идет о почитании достойных, святых лиц и образов, а также ступ и храмов (*сан. чайтья, тиб. mchod rten* — в отличие от *тиб. чортена*, *сан.* термин означает любые места захоронения посмертных останков святого). В Индии на таких местах возводились не только собственно ступы, но и колонны, храмы и даже высаживались деревья. *Адджитамитра* (VII–VIII вв.) — комментатор «Драгоценных строф» *Нагардджуны* — писал: «Эти места священны потому, что в них либо содержатся мощи или тексты Закона (*дхарма-дхату*), либо их посетил Будда и они предназначены для свершения поклонения (*пуджа*), как сказано об этом в „*Уддхарите*“: Благодатный Будда учил, что место священно (*чайтья*), если там собраны чистые тексты Закона и не творятся злодеяния. Когда благородные (*арьи*) пребывают в священном месте, они вершат поклонения, почитая всеми средствами и способами. Эти места должны быть защищены от вреда, порчи и снабжаться всем необходимым для служб и почитания».

Одно из лучших раннемахаянских объяснений причин появления на теле «Великого человека» каждого знака дает *Нагардджуна* в «Драгоценных строфах» (II, 76–96). Медитация на 32 «больших» знаках-отметинах долгие века оставалась главным средством, с помощью которого воспроизводили в уме облик Просветлённого. С начала новой

эры в большинстве школ (но далеко не во всех) прежний запрет художественно изображать Будду отменили. И мастера своего дела приступили к ваянию и живописанию Его образа (в том числе и в слове). Очевидно, очень скоро обнаружилось, что 32 правил недостаточно. Нужна более тонкая детализация образа.

Трудно сказать, явилась ли эта причина основной при создании учения о 80 малых признаках облика Шакьямуни и других будд. Скорее всего, дополнительные особенности Тела Просветлённого открылись в созерцаниях мастеров медитации, адептов буддийского Закона. Самые ранние источники со списком 80 признаков датируются началом н.э. Во второй половине II в. *Нагарджуна* уже мог свидетельствовать о них как о предмете общеизвестном настолько, что не было необходимости повторяться (*Ратна-авали*, II, 97–101). Более того, он указал, что нельзя даже сопоставлять качества «одинаковых» признаков (как о том утверждалось в древнем варианте учения) у «Великих мужей» и у «Просветлённых существ».

Существующие списки 80 малых признаков Будды по своему составу различаются мало, в основном лишь порядком перечисления в середине списка. Все списки начинаются с характеристики ногтей Будды и заканчиваются описанием знаков на ладонях и подошвах. Среди знаков последних другие тексты упоминают также колесо, лотос, *ваджру*, рыбу и т.д. (см. [Андросов 2000а: 187–197, 522–563; 2001: 354–367]).

ИСТИНА (сан. *satya*) см. *Абсолютная истина, Благородные истины, Две истины.*

ИСТИННОСУЩИЙ — смысловой перевод с санскрита и пали одного из главных эпитетов Просветлённого (Будды) — *Татхагата* (см.).

Й

ЙОГА (сан. *yoga*, средство обуздания, связь, усердие, сосредоточение ума) — термин индийской, а теперь и европейских культур, обозначающий как отдельные техники физического, психического, духовного и прочего совершенствования индивида, так и их совокупность, систему развития внутренних способностей человека. Применительно к буддизму йога — это прежде всего практики духовного роста, осуществляемые посредством упражнений в созерцании (*дхья-*

на), или медитации, а также в сосредоточении (*самадхи*) внимания и других сил адепта на том или ином объекте. Высшей же целью буддийской Й. считается достижение сознанием состояния безоbjectности (*аналамбана*), беззнаковости (*анимитта*), пустоты (*шуньята*). В *Великой колеснице* последнее состояние отождествляется с природой будды. На более низких уровнях в качестве плода занятий Й. адепты получают интуитивное видение (*йоги-прагьякша*) и другие сверхъестественные способности.

ЙОГА-ТАНТРА (сан. *yoga-tantra*, тантрический текст по *йоге* сознания) — третий класс тантр, в котором особое внимание уделяется йогическому созерцанию, «сложной йоге ума».

ЙОГАЧАРА (сан. *yogacāra*, следование йоге) — школа махаянского буддизма, возникшая в IV в. Название произошло от трактата «*Йогачара-бхуми*» («[Небесные] земли практикующих *йогу*»). Его автор и основоположник школы *Асанга*, согласно легенде, в течение нескольких лет предавался созерцательной практике на образе *бодхисаттвы Майтреи* и в состоянии медитативного транса получил от него 4–6 трактатов (источники расходятся в их количестве). Они-то и стали новой вехой в истории буддизма, названной «третьим поворотом Колеса Закона» (после «поворотов» Будды *Шакьямуни* и *Нагарджуны*). Ученые-буддологи истолковывают эту легенду двояко: либо приписывают эти труды *Асанге*, что весьма сомнительно, либо его вероятному учителю *Майтрее*, или *Майтреянатхе*, ибо их стиль и лексика отличаются от произведений самого *Асанги*.

В историческом плане Й. выполнила важнейшую функцию, заключающуюся в истолковании новых циклов махаянских сутр (прежде всего «*Аватамсаки*», или «Гирлянды [сутр]», и «*Ратна-куты*», или «Драгоценного собрания»). В школе они были философски обоснованы, а для защиты их доктрин создан логико-полемиический аппарат, отличный от мадхьямики. Философию Й. называют *виджняна-вада* (учение о [чистом] сознании), *читта-матра-[вада]* («учение о том, что есть только-сознание»), а также *виджняпти-матра* («есть только-чистое сознание»).

Новые сутры привнесли в *Великую колесницу* следующие идеи: трёх тел Будды (*трикайя*), изначальной сокровищницы-сознания (*алая-виджняна*), трёх природ (*три-свабхава*) и др. *Майтреянатха*, *Асанга*, его младший брат *Васубандху* (IV–V вв.) и их последователи из этих идей выстроили стройную философскую систему. Она опира-

лась на концепцию *Абсолюта*, единственной реальностью которого является *нирвана*. С абсолютной точки зрения весь мир пребывает в *нирване*, а *сансары* просто нет. Но из-за собственного несовершенства и искажённого восприятия человек не в состоянии встать на эту точку зрения, обманывая себя и других, тешась иллюзиями, которые доставляют только страдания. Из *Сострадания* к живым существам йогачары создали многоуровневое учение (соответственно подготовке слушателей), помогающее перейти от иллюзии к действительности.

Доктрины нижних уровней этого учения мало чем отличались от общепобуддийских и общемахаянских, разве что мифо-ритуальные картины и практики стали более сложными, поскольку раннемахаянские два тела Будды дополнились третьим. Вернее сказать, второе из ранних тел — Тело Будды цветов и форм (*рупа-кайя*) — разделилось на двое: на Тело наслаждения (*самбхога-кайя*), созерцаемое адептами, и Тело воплощения (*нирмана-кайя*), в котором будды являются на земле и в других мирах. Но оба названных тела суть тоже плод иллюзии, ибо единственно реальным является третье тело — Тело Закона (*дхарма-кайя*).

На уровнях философского дискурса эта мифологема рассматривалась многообразно. Тело Закона, именуемое здесь по-разному: *дхармата* (сущность *дхармо*-частиц), *татхата* (истинносущее), *бхутата* (реальность), *сарвата* (всеобщность), *алая-виджняна* и т.д., является единственным объектом описания. Но подвести учеников к пониманию этого можно различными способами, поскольку сознание индивида состоит по меньшей мере из трёх природ. Действительно подлинная (*паринишпанна-свабхава*) среди них — это та, которая непосредственно зрит или сливается с *Абсолютом*. Однако она сокрыта в глубинах сознания, будучи нераскрытой тайной для подавляющего большинства существ. Они преимущественно объаты природой измышления (*парикаल्पита*), фальшью вербального мышления, слова которого приписывают самостоятельность обозначаемым вещам. Относительное освобождение от измышлений можно получить, прибегнув к средней между указанными природами — к *паратантра-свабхаве*. Она представляет собой действенное и сознательное соблюдение буддийских законов причинности, всеобщей зависимости, взаимозависимого происхождения.

В другой экспозиции сознание подразделяется на восемь видов. Единственно реальный из них — *алая-виджняна*, или сокровищница, хранящая настоящие и непреходящие семена (*биджа*) *дхармо*-частиц,

превратно понятые превращения (*паринама*) которых воспринимаются другими видами сознания. К ним относятся пять органов чувств и мышление (*mano-виджняна*), а также ум (*манас*). В *алая-виджняне* хранятся и всевозможные последствия (*vipaka*) деяний (*карма*). Семени и плоды *кармы* пребывают в сокровищнице в неразличимом (*адвайя*), недифференцированном виде.

Первые йогачары занимались и *абхидхармой*. Они пересмотрели классификацию *дхармо*-частиц и их состав, который они расширили до 100 единиц. *Асанга* в «*Абхидхарма-самуччайе*» критиковал хинаянские исследования по этой проблеме, доказывая, что множественность *дхармо*-частиц иллюзорна, ибо их сущность (*дхармата*) есть *Абсолют*, тождественный и *алая-виджняне*, и *дхарма-кайе*.

В VI в. *Дигнага* значительно модернизировал школу, предложив последователям изучать эпистемологию и логику вместо абхидхармического анализа ради совершенствования *паратантры* — второй из трёх природ сознания. Это направление получило название *праманавада*, или учение об источниках достоверного знания. Учение же *Дигнаги* об источнике высшего знания — самостоятельном откровении (*свасамведана*), или йогическом восприятии (*йоги-прагьякша*), — давало возможность интуитивного самопознания совершенной природы (*паринишпанна*) — *Абсолюта*.

Эти идеи продолжил развивать *Дхармакирти* (VII в.), внося заметный вклад в теорию логических ошибок и других погрешностей познания. Уже в следующем веке эпистемологию этих мыслителей переняли мадхьямики *Шантаракишита* и *Камалашила*, создатели синкретической школы *Махаяны* — *йогачара-сватантрика-мадхьямика*.

Додигнаговская *Й.* была очень популярна и дополнялась новыми доктринами в Китае и Японии, особенно в школах *фасян*, *хуаянь*, *чань*, *кэгон*, *дзэн*. В Тибете и Монголии продолжали изучать и практиковать оба направления *Й.*, но в каждой школе делался упор на одно из них. Так, в *ньингме* и *кагью* явно предпочитали труды *Майтреянатхи* и *Асанги*, а в *кадам* и *гелук* немало комментариев составлено на произведения *Дигнаги* и *Дхармакирти*, хотя учителя последних школ, а также *сакьи* уделяли внимание и трактатам школы, созданным в IV–V вв. Благодаря последователям *Й.* действительна до сих пор, пребывая в меньшей или большей степени в синкретическом единстве с *мадхьямикой*.

ЙЯТХА-БХУТА (*сан. yathā-bhūta*, сущее как оно есть) — состояние абсолютного единства сущего, непосредственное постижение

которого является целью сосредоточенного созерцания (*самадхи*) и средством духовного Пути.

К

КАГЬЮ (*тиб.* bka' brgyud; традиция устной передачи наставлений, линия духовной преемственности, также иногда называемая *кагьюдпа*, по-монг. — *каджудпа*) — школа индо-тибетского буддизма *Ваджраяны*. Принято считать, что индийский тантрический йогин (*махасиддха*) *Тилопа* в начале XI в., будучи в состоянии медитативного транса, воспринял основные доктрины школы непосредственно от *Ваджрадхары*. Они изложены в 11 трактатах *Тенгьюра* и характеризуются тем, что акцент в учении переносится на практическую *йогу* и ритуально-мистические тайные обряды, в первую очередь *махамудры* («Великой печати», т.е. непосредственного постижения природы Будды как печати на своём сознании, см. также *Тилопа*, *Махамудра*). В философском плане учение представляется синтезом *мадхьямики* и *йогачары*.

Его индийский ученик и тоже *махасиддха* *Наропа* (1016–1100) прославил учителя, дополнив его наследие. Ему приписывается 30 трудов, из которых особенно известен «Шаданга-йога» («Шестичленная *йога*»), автором устной формы которого иногда называют *Тилопу*. Трактат посвящен шести йогическим практикам, научающим тому, как обрести Просветление (*бодхи*) в настоящей жизни или готовясь к смерти. См. *Шесть йог Наропы*.

Тибетский ученик *Наропы* — *Марпа*-домохозяин (1012–1096), которому была непосредственно передана традиция, стал одним из основоположников тибетской К. Он перевел многие индийские трактаты, сочинял мистические песни и передал знания и полномочия линии преемственности своих учителей *Миларепе* (1040–1123) — мирянину и йогину, знаменитому тибетскому поэту и социально-религиозному деятелю, весьма прославившемуся и отшельническими подвигами. От него полномочия получил *Гампопа* (1079–1153), ученики которого образовали четыре подшколы. Одна из них известна как линия духовного преемства — *кармана* («Чёрные короны (шапки)», с 1179 г.) и линия духовного родства — *шамарпа* (*zhwa dmar pa*, «Красные короны (шапки)», с XIII в.). Она нередко рассматривается в качестве самостоятельной школы, или ветви традиции К. — *карма-кагью*.

Кармана — также титул главы школы, избираемого как земное воплощение *бодхисаттвы Авалокитешвары* (тиб. *Ченрези*) посредством особых ритуалов, завершающихся одеванием чёрной шапки, свитой из волос *дакинй*. Позднее напоминающие эти процедуры применялись по поиску и утверждению *далай-ламы* в школе *гелук*; *шамарпа* — это также высший духовный иерарх школы, воплощение (*тулку*) будды *Амитабхи*, как и *панчен-лама* в школе *гелук*. Обе линии воплощений имеют непрерывное преемство до сего дня. В отличие от аскетического образа жизни первых учителей представители *карма-кагью* активно участвовали в политической жизни Тибета и даже боролись за власть в стране с *сакьей* и *гелук*. Институт возрождающихся вновь и вновь духовных учителей (*тулку*) сформировался именно *карманами* «Чёрных корон (шапок)» в XIV в. — настоятелями монастырей. Доктринальной основой института стало учение о необходимости непосредственной передачи традиции, которая переходила от умершего *тулку* к родившемуся новому его воплощению, т.е. к выбранному по определенным правилам малышу 2–4 лет. Этот институт заимствовали и другие школы тибетского буддизма. *Карманы* и *шамарпы* выбираются так до сих пор. В XV в. «Красные короны (шапки)» ввели в буддизм Тибета новый сакральный ритуал — мистический танец.

Ещё один ученик *Гампопы* — Пхагмо Друпа (1110–1170) образовал подшколу *пхаг друп*, в которой делался упор на эзотерическую практику *йоги* «внутреннего жара в теле» (*туммо*). Эта подшкола считается одной из восьми «младших» ветвей К. и имеет более мелкое дробление. Так, ученик Пхагмо — Линчен Рэпа (1128–1188) основал линию преемственности *другна-кагью*, распространявшуюся в формах верхней, средней и нижней *друк* и ставшую с начала XVII в. основой буддизма в Бутане.

Другим основоположником К. считается тибетский йогический мастер Кхьюнгпо Налчжор (1002–1064; по другим данным, он родился в 990 г. и прожил 150 лет). Ему непосредственно передала знания и полномочия линии преемственности учителей Нигума — сестра *Наропы*, которая тоже состояла в ученицах *Тилопы*. Ее жизнеописания противоречивы. В одних она считается *дакини* (демоническое существо женского пола и духовного уровня *бодхисаттвы*) мудрости, в других — парой *Наропы* в ритуалах *махамудры*. Кхьюнгпо уже был сведущ в обрядах *бона* и методах *ати-йоги ньингмы*, а также в *Калачакра-тантре* и в других таинствах. Нигума передала ему опыт *йоги* созерцания Иллюзорного Тела, искусство появления на небесах и другие практики шестичастной доктрины *Тилопы*. В Тибете Кхьюнгпо построил ряд монастырей, в которых 30 лет распространял знания Ни-

гумы и *Тилопы*. Эта традиция духовной передачи получила название *шангна-кагью* и действует до сих пор. Его ученики тоже создали несколько ветвей школы *кагью*.

Собственно с *Гампопы* начинается, во-первых, монастырская К., поскольку до него были лишь несколько групп странствующих мастеров *йоги* с их учениками, во-вторых, деление К. на подшколы: «четыре больших» (*карма*, *цхал*, *пхаг друп* и *барам*) и позднее ещё *пхагмо дру* распалась на восемь младших ветвей, из которых до сего дня передаются традиции в *дрикунг*, *таклунг* и *друкпа*. Ныне кроме этих трёх действуют также *карма-кагью* и подшкола *шангна*. Итого: пять ветвей *кагью*.

В философском плане К. придерживается объединенного комплекса идей *йогачары* и *мадхьямики*, отдавая предпочтение трудам *Майтреянатхи*, *Асанги* и *Нагардджуны*. Однако некоторые ветви предпочитают *прасангику-мадхьямику* (от *Нагарджуны* до *Чандракирти*).

КАДАМ (тиб. *bka' gdams*, изустаня передача учений Просветлённого) — школа тибетского буддизма, основанная *Атишей* и его учеником *Дромтоном* ('brom ston, 1008–1064). В ней делался упор на практическое применение идеала *бодхисаттвы* в повседневной жизни, поэтому особое внимание уделялось строгому соблюдению монашеской дисциплины (*вина*). Хотя в совр. тибетском буддизме такой школы уже нет, но её древние учения высоко почитаются и признаются всеми монахами Тибета, и в первую очередь в школе *гелук*, которая известна как «новая К.».

КАЙЯ (сан. *kāya*, тело) — метафорическое понятие о некоем воплощении качеств Просветления (*бодхи*), будь то в физическом (*нирмана-кайя*), созерцательном (*рупа-кайя* и *самбхога-кайя*), вневременном (тексте Закона — *дхарма-кайя*) или Самосущем (*свабхавика-кайя*) Теле Будды. В текстах высших «внутренних» *тантр* (*ануттара-йога-тантра*) устанавливается и пятое Тело Будды — Алмазное (*ваджра-кайя*), или Тело наивысшего Просветления (*абхисамбодхи-кайя*). Истоки учения восходят к *сутрам* некоторых хинаянских школ, а также к текстам ранней *праджня-парамиты* и *Нагарджуны*. В них констатировалось, что любого рода множественность есть иллюзия (*майя*), поскольку реально только Тело Закона или Тело Будды (*буддха-кайя*), но постигается оно через созерцание Тела в цвете и форме.

КАЛАЧАКРА (сан. *kāla-cakra*, Колесо времени) — 24-рукое медитативное божество (*бодхисаттва*), созерцаемое (и изображаемое)

в соитии с женским воплощением мудрости (*праджня*), олицетворяет слияние в сознании времени и пустоты (*шуньята*). *Йидам* К. — символ Учения *калачакра-тантры*.

КАЛАЧАКРА-ТАНТРА (сан. *kāla-cakra-tantra*, тантрическая система Колеса времени) — класс *ануттара-йога-тантр*, в котором особое внимание уделяется йогическому созерцанию *Калачакры* по методу «шестичленной *йоги*» *Наропы*. Принято считать, что эти *тантры* были принесены в Индию в сер. X в. Цилупой из мифической страны *Шамбалы*, царю которой их некогда поведал Будда *Шакьямуни*. *Тантризм Ваджраяны* приобрёл в них новую мифологию, образность, терминологию, а также лёгкие и сложные системы духовных практик Просветления, в связи с чем Учение здесь подразделяется на внешние, внутренние и тайные уровни. Скорее всего, именно в этих текстах получило окончательное формирование учение об Изначальном Будде (*Ади-Будда*).

В отличие от других *тантр*, написанных тайным, «тёмным» языком, изобилующим специальными терминами, символами, иносказаниями и понятным только посвящённым адептам, в К.-т. учение излагается просто и ясно. Именно поэтому *Далай-лама XIV* произносит ежегодные массовые проповеди и совершает посвящения в эту *тантру*. Кроме того К.-т. ассоциируется с мифом о счастливой стране *Шамбале* и потому чрезвычайно популярна среди мирян в тибето-монгольском буддизме, в связи с чаяниями родиться в ней следующий раз. Считается, что для этого необходимо в этой жизни получить посвящение в систему К.-т. и обрести тем самым толику сил. Из этой же системы берут начало и астрологические воззрения буддистов Тибета, Монголии, России, и популярный астрологический календарь 60-летних циклов летосчисления, каждый из которых подразделяется на пять 12-летних малых циклов. Исходным его пунктом тибетцы принимают 624 г. н.э. Для адептов же йогическая задача К.-т. состоит не в обретении Радужного Тела Будды (как в других *тантрах*), а в достижении *Абсолюта* через единство с природой Будды и пустотой (*шуньята*) ума.

КАЛЬПА (сан. *kalpa*, пали *kappa*, временной период вселенной, единица космического времени) — понятие космологии буддизма и других индийских религий. Буддисты подразделяли К. на три вида: малые, или промежуточные, средние, или К. Великих *брахманов*, и великие. Великая К. состоит из 80 малых или двух средних и опре-

деляется как треть времени необходимого *бодхисаттве*, чтобы накопить то количество добродетели и знания, которого будет достаточно для спасения других существ. Полторы средней К. (что равняется 60 малым) — это продолжительность жизни Великих брахманов, обитателей высшего неба первого уровня созерцания (*дхьяна*) сферы форм и цветов (*рупа-дхату*). Определение длительности малой К. ставится в зависимость от времени человеческой жизни. Так, когда мир создаётся заново, человек живёт неисчислимо долго (*асанкхейя*) в течение 19 малых К., а в 20-й К. его жизнь постепенно сокращается до 10 земных лет.

Эти 20 К. являются мерой деления великой К. на четыре космические эпохи (*юга*, иногда их тоже называют К.), а именно: созидания мироздания, его становления, разрушения, или убыли, и гибели, или распада (*пралай*). Эти четыре эпохи образуют один цикл бесконечного круговорота времени во вселенной. Согласно ранним источникам (прежде всего, сутрам *Хинаяны*), такой цикл характерен только для нижней половины вселенной (16 из 32 миров). Согласно же «*Абхидхарма-коше*» *Васубандху*, эти процессы не затрагивают только четыре мира *нирваны* (сфера *арупа-дхату*), остающихся нерушимыми. Однако последнее мнение разделяли не все мыслители. Так, *Шантаракишита* и *Камалашила* придерживались ранней трактовки космологии. Но и те и другие полагали, что движущей причиной круговорота времени во вселенной является *карма* существ.

Она никуда не исчезает, как и сознание (*виджняна*) особей, которые во время эпохи распада разрушенной части вселенной, длящегося 20 малых К., пребывают в нижнем мире, не подверженном гибели и характеризующемся нулевой продолжительностью жизни. В эпоху созидания, длящуюся столько же К., *карма* существ начинает действовать постепенно сверху вниз, воссоздавая миры (из великих элементов — *махабхутов*) и прежние условия обитания особей. Их последовательное возвращение длится все 20 К. и проходит все стадии эволюции — «биологической», «психологической», «социальной» и др. Эпоха разрушения вселенной идёт в обратной последовательности. Органическая жизнь существ постепенно прекращается, начиная с насельников ада и заканчивая богами сферы форм и цветов (в ранней космологии — богами второго уровня созерцания). Одновременно разрушаются и соответствующие миры обитания.

КАМАЛАШИЛА (сан. *kamala-śīla*, Добродетельный, подобно цветку лотоса) — индо-буддийский мыслитель подшколы *сватантрика-мадхьямика* VIII в., автор религиозно-философских трудов, ученик

Шантаракишты и его сподвижник в распространении буддизма в Тибете. Род. в Восточной Индии, учился и преподавал в знаменитом буддийском ун-те *Наланда*, стал известным философом. После смерти *Шантаракишты* был приглашён тибетским царём *Трисонг Децэном* принять участие в религиозном диспуте с китайским чань-буддистом, который состоялся примерно в 792–794 гг. в первом тибетском буддийском монастыре *Самье*, построенном учителем К. и *Падмасамбхавой*. Победа индийца в полемическом состязании знаменовала окончательное установление индийской формы буддизма в горной державе, а также учения о постепенном Просветлении в течение нескольких жизней, в отличие от чаньского о мгновенном озарении, что было главным предметом спора. Однако эта победа стоила К. жизни: его убили из-за угла тибетские сторонники китайского философа.

В тибетском *Тенгьюре* сохранилось 18 произведений К. (из которых только немногие имеются на санскрите), примерно половина из них — комментарии на махаянские *сутры*, основные труды *Шантаракишты*, а также на работы *Дхармакирти* и *Шантидэвы*. В философии К., как и его учитель, стремился преодолеть разногласия между *мадхьямиками* и *йогачарами*, активно заимствовал воззрения и методы последних для решения новых задач буддизма и был сторонником объединённой философско-синкретической *Махаяны*. Среди его оригинальных сочинений наиболее важна «Бхавана-крама» («Стадии развития созерцания»), представляющая собой три руководства по мадхьямиковской духовной практике постепенного совершенствования, которую он как раз защищал в диспуте с китайским чань-буддистом. Кроме того, в этом трактате критикуются отдельные положения *йогачары* и чань-буддизма. Фрагменты санскритского манускрипта трактата находятся в рукописных фондах С.-Петербурга, изучались русским буддологом *Е.Е. Обермиллером* и были изданы.

КАНГЬЮР (*тиб.* bka' 'gyur, переводы Слова Будды, в монголизированном произношении — *Ганджур*, возможно также иное чтение: *Канжур*) — каноническое собрание Законоучения, составленное из *сутр* и *тантр*, переведённых с санскрита на тибетский язык в VIII–XIII вв. Инициировал и организовал процесс перевода крупнейший буддийский мыслитель VIII в. и индийский миссионер Непала и Тибета *Шантаракишта*, поддержанный царём *Трисонг Децэном*. Как правило, тексты переводились индо-буддийскими учёными (*пандита*) и специально подготовленными тибетскими монахами. Одновременно создавались лексические словари-справочники, в которых устанавли-

вались почти однозначные соответствия между санскритскими терминами, понятиями, категориями Закона и тибетскими словосочетаниями. Одним из первых редакторов, системно упорядочивших это собрание переводных рукописей, хранившихся в разных монастырях, был Будон (1290–1364). Затем тибетские тексты вырезались на досках и печатались ксилографическим способом.

Известны несколько вариантов изданий К.: Чоне, Дерге, Пекинское, Нартанское и незавершённое Лхасское. Они различаются незначительно количеством канонических произведений (от 1083 до 1108), а также толщиной и, соответственно, числом томов (от 92 до 108). Первое тибетское собрание *Слова Будды* было отпечатано в Китае в 1411 г. Первым тибетским изданием стало Нартанское (snar thang), осуществлённое в 1731 г. Состав К. по разделам таков: 1) *Дулва*, или *Виная*, — 13 томов, 2) *Шэрчин*, или *Праджня-парамита*, — от 21 до 24, 3) *Палчэн*, или *Аватамсака*, — 6, 4) *Концог-цзэк*, или *Ратнакута*, — 6 томов, включающих 49 махаянских сутр, 5) *До*, или *Сутра*, насчитывает 30–32 тома с 270 текстами, треть которых хинаянские, а остальные махаянские, 6) *Ньянган-ладай*, или *Махапаринирвана-сутра*, в двух томах, но, к примеру, в Нартанском издании этого раздела нет, 7) *Джуд*, или *Тантра*, — 22–24 тома и свыше 300 текстов.

В XVII в. завершился перевод К. с тибетского на монгольский язык. Первая полная редакция его рукописей была осуществлена в 1628–1629 гг. 113 её томов, приобретённых в XIX в., хранятся в С.-Петербургском университете. Но в этом собрании недостаёт более 60 томов, находящихся в других местах (большая часть в Улан-Баторе).

КАНИШКА (110–133, или 128–151) — покровитель буддизма, выдающийся царь династии Кушан. В его эпоху в Индии и Центральной Азии блестящего развития достигают буддийское искусство и архитектура.

КАННОН — так японцы называют *Авалокитешвару*, *бодхисаттву Сострадания*. В данном случае имя женского рода, поскольку на Дальнем Востоке этому *бодхисаттве* «изменили» пол.

КАНОН БУДДИЙСКИЙ см. *Слово Будды*.

КАРМА (сан. *karman*, пали *kamma*, деяние, дело, поступок) — общиндийское понятие, передающее идею неотвратимости последствий любого деяния в настоящем и следующих рожденьях особи. Под

«деяниями» понимаются как телесные действия, так и акты мышления, а также языкового общения. В буддизме К. — это благие и неблагие побуждения (*четана*) вместе с сопутствующими им проявлениями сознания (опять-таки в трёх сферах деятельности), которые обуславливают то или иное будущее рождение индивида. Если соотношение благих и неблагих кармических последствий в совокупности определяет «качество жизни» (т.е. рождение богом, полубогом, человеком, животным, ненасытным духом или тварью ада), то плод каждого конкретного деяния сказывается на социальных условиях рождения, чертах характера и т.д. Главные корни неблагодетельности К. тянутся из трёх пороков: алчности (*лобха*), ненависти (*двеша*) и невежества (*моха*). Благая — питается корнями добродетели, которые противоположны названным. Далеко не все последствия деяний образуют плод (*випада*) именно для следующего рождения. Некоторые из них, называемые «слабыми», дают знать о себе уже в настоящей жизни. И наоборот, результаты самых «сильных» поступков могут проявляться в течение нескольких рождений. Кармические образования (*санскара*) являются вторым звеном 12-членной цепи *взаимозависимого происхождения*. Совокупная К. существ считается в буддизме творящей силой космических процессов (см. *Космология буддизма*).

КАРМА-КАГЬЮ (*тиб.* karma bka' brgyud) — одно из главных ответвлений школы *кагью*, ведущее свою духовную родословную от Дусум Кхьенпа (1110–1193), объявленного *Кармапой* I, или земным воплощением (*тиб.* тулку) *бодхисаттвы Авалокитешвары* (*тиб.* Ченрези). У нынешнего *Кармапы* XVII имеется два воплощенца: первый — Ургьен Тинлей Дорже, род. в 1985 г. и признан в 1992 г., второй — Тхайе Дордже, род. в 1983 г., признан в то же время. К.-к. имеет и другие весомые линии духовной преемственности, а именно: Шамар *Ринпоче* (13 воплощений), Гьелцаб *Ринпоче* (12) и Таи Ситу *Ринпоче* (12) и др.

КАРМАПА (*тиб.* karma pa, букв.: rgyal ba kar ma pa, или Победитель — Человек действия) — духовное звание земных высших воплощений (*тиб.* тулку) *бодхисаттвы Авалокитешвары* (*тиб.* Ченрези) в школе *кагью*, созданное в её ответвлении *карма-кагью* (или *дагпо-кагью*), ведущем своё начало от ученика *Гампопы* (1079–1153) *Дусум Кхьенпа* (1110–1193), который построил два важных монастыря в Восточном и Центральном Тибете. Но первым К. он был объявлен лишь в конце XIV в., когда эту линию духовного родства в лице *Кармапы* V

официально признал кит. император. В 1992 г. тибетцы избрали 17-м К. двух человек (см. *Карма-кагью*). Это так называемая линия преемственности «Чёрные короны (шапки)» (этот головной убор, свитый из волос *дакин*, одевается для участия в особых ритуалах), и она связана с *тертонами*, «открывателями кладов» — тантрических текстов. Термином К. нередко называют и соответствующую подшколу *кагью*. Другую линию духовной преемственности в *карма-кагью* — «Красных корон (шапок)», или Шамар *Ринпоче* (воплощения будды *Амитабхи*), — основал Драгпа Сенге (1283–1349).

Невзирая на то что кит. власти поздно признали линию преемственности К., в Тибете уже сложился и был признан и духовенством и об-вом институт традиционного избрания очередного воплощенца. При выборе К. всё начиналось с подробных письменных указаний действующего главы школы о том, где и по каким признакам отыскивать следующее воплощение его тонкого тела.

КАРМАПА XVI (или Рангжунг Ригпе Дорже, 1923–1981) — верховный глава подшколы *карма-кагью*, мастер *махамудры*, проводил мудрую религиозную политику как в самом Тибете, так и при расселении монахов в Бутане, Индии, Непале после их бегства от кит. войск в 1959 г., а затем и на Западе. В Сиккиме он восстановил монастырь Румтек, который последние 40 лет является духовным, культурным и образовательным центром *карма-кагью* и резиденцией *кармап*.

КАРУНА (сан. *karuṇā*, Сострадание) — основополагающее понятие буддийской этики и махаянских учений о духовном совершенствовании, чрезвычайно значимое для всех направлений буддизма, поскольку признаётся одним из главных, «неизмеримых» качеств будд (наряду с *Любовью*, *Радостью*, *Невозмутимостью*) и *бодхисаттв*. В *Махаяне* же К. становится главной движущей силой духовного совершенствования, действующей в неразрывной связи с Мудростью (*праджня*). Источники сравнивают *Сострадание* и Мудрость с двумя крыльями, с помощью которых существа перелетают на «остров Просветления». См. *Сострадание*, *Авалокитешвара*.

КАЩЬЯПА (сан. *kāśyapa*, пали *kassapa*, Хранитель света) — 1) *архат* и старейший ученик Просветлённого *Шакьямуни*, который признавал его равным себе в некоторых аспектах, например в умении пребывать в созерцании (*дхьяна*). Традиционно считается, что после *нирваны* Будды К. председательствовал на Первом соборе в Раджагри-

хе, когда Слово основоположника буддизма собиралось воедино. К. считается первым «патриархом» *чань/дзэн*-буддизма; 2) К. — имя шестого будды, предшествовавшего *Шакьямуни* в распространении Закона (*Дхарма*) в предыдущем мировом периоде (*кальпа*).

КЛЕЩА (*сан. kleśa*, омрачение, клещ, отравляющий сознание ядом) — кардинальное понятие буддийской теории сознания, обозначающее те основные склонности и пристрастия особи, которые заставляют её совершать плохие поступки, говорить грубо и лживо, быть охваченным завистью, алчностью, ненавистью и думать только о себе. Все деяния такого рода влекут нынешние и будущие беды особи, обуславливая её рождения в аду, животным, ненасытным духом (*прета*) и т.д. Состав «клещей» и их трактовка различались в школах буддизма. Так, в *тхераваде* их называют 10: алчность, ненависть, невежество, гордыня, лжевзгляды, сомнения (в Законе), тупость, самонадеянность, бесстыдство и безнравственность. В текстах других школ можно встретить перечисления десятков омрачений. Но исходными являются первые три из вышеназванных. Одна из главных задач буддийской практики состоит как раз в искоренении «клещей» из собственного сознания с помощью «противоядий». Лучшим средством для этого считаются занятия медитацией (см. *Дхьяна*).

КОЛЕСО ЖИЗНИ (*сан. bhava-sakra*) — образная трактовка причин череды рождений особи, а также учения о *взаимозависимом происхождении* (см.).

КОЛЕСО ЗАКОНА см. *Дхарма-чакра*.

КОНГТРУЛ ЛОДРО ТАЙЕ (1813–1899), он же — Джамгон Конгтрул, видный тибетский учёный, духовидец, знаток *бона* и мастер *нынгмы*, признанный воплощением *Вайрочаны* (одного из первых переводчиков Слова Просветлённого на тибетский язык), а также *Ананды*, *Арьядэвы*, *Таранатхи* и др., его признали и *тертоном*. Среди его многочисленных учителей важное место занимает Джамьянг Кхьенце Вангпо (1820–1892). К. был одним из самых образованных людей своего времени, изучил практически и теоретически все четыре школы тибетского буддизма, медицину, астрологию, был учителем *Кармапы* XIV, в совершенстве овладел *дзогченом*, *махамудрой*. Большую часть жизни он провёл в затворничестве и не только занимался созерцанием и духовными практиками, но и создавал письменные труды, собрание

которых составляет около 90 томов. К. сознательно (в трудах, в миссионерской и дипломатической деятельности) избрал путь «несектантского» движения *риме*, выступал против исключительности той или иной школы тибетского буддизма, считая, что только их единство по принципу взаимодополнительности передаёт полноту Закона Будды.

КОРЕННОЙ УЧИТЕЛЬ (*тиб. rtsa ba'i bla ma*) — рус. название важного понятия *Ваджраяны*. Иногда им обозначают несколько лиц, дающих посвящение, передающих текст, объясняющих смыслы ритуальных действ и значения *тантр*, открывающих природу сознания обучаемого. Наиболее полно это понятие было раскрыто в буддизме Тибета, гималайских стран, Монголии и России.

КОСМОЛОГИЯ БУДДИЗМА. Уже самые ранние палийские тексты представляли мироздание постоянно меняющимся циклическим процессом. В каждом цикле (*кальпа*) выделяют четыре последовательные временные стадии (*юга*): созидания мира, его становления, убыли и распада (*пралая*), длящиеся многие тысячи земных лет, а затем повторяющиеся в очередном цикле. Но эти процессы переживает не вся вселенная, которая описывается в виде вертикали, состоящей из 32 (в некоторых школах 31) миров или уровней сознания пребывающих на них существ: от тварей ада (*нарака*) до неких недоступных рассудку нирванических состояний просветлённых умов. Космические катаклизмы претерпевают лишь существа нижних 16 миров. Буддийская космология только внешнему или непросветлённому наблюдателю может показаться собранием учений и мифов о космосе. На самом деле она есть один из способов описания внутреннего мира, изменяющегося в круговороте рождений и смертей (*сансаре*) сознания особи.

Все 32 уровня существования сознания подразделяются на три сферы (*дхату* или *авачара*). Сфера страстей (*кама-дхату*), разумеется нижняя, состоит из 10 уровней: адского, животного, *претов* (не насытных духов), человеческого, а также шести видов божественного. В некоторых школах 1-м уровнем называют полубожественный или «демонический» (*асура*), который располагается ниже человеческого. Причём каждый из них имеет свои подуровни, например адский — это как минимум восемь холодных и восемь горячих адов. Классификации же человеческого уровня сознания строятся на способностях и возможностях изучать и практиковать Закон Будды (*Дхарма*).

Средняя сфера — сфера форм и цветов (*рупа-дхату*) представлена 16–18 небесными мирами, населёнными богами, святыми, *бодхи-*

саттвами и даже буддами. Эти небеса являются объектами медитации (*дхьяна*), в сеансах которой адепты могут духовно посещать данные миры и получать наставления от их насельников. Соответственно четырём видам медитации эта сфера тоже имеет четверичную градацию.

Высшая — это сфера вне форм и цветов (*арупа-дхату*), состоящая из четырёх нирванических «пребываний сознания», доступных лишь тем, кто обрел Просветление (*бодхи*), чтобы обитать в бесконечном пространстве, в бесконечном сознании, в абсолютном ничто и в состоянии вне сознания и вне его отсутствия. Эти четыре уровня являются и четырьмя видами наивысшей медитации, которых Будда *Шакьямуни* достиг в состоянии Просветления.

Циклы космических катаклизмов охватывают лишь 16 нижних миров (10–11 — из сферы страстей и 6 — из *рупа-дхату*). Правда, *Васубандху* считал, что все миры *рупа-дхату* подвержены изменениям. Каждый из них в период гибели распадается вплоть до хаоса первостихий (земли, воды, ветра, огня), в то время как обитатели этих миров с присущим им уровнем сознания и *кармы* в виде «самоблестящих и самодвижущихся» мельчайших светлячков переселяются на небо света *Абхасвара*. Оно является 17-м, считая снизу, и не подвержено вселенскому краху. На нём эти светлячки, кои суть пары *дхармо*-частичек (*кармы* и неведения, или *авидьи*), кодирующих уровень, достигнутый особью в прежней *кальпе*, питаясь светом, пребывают вплоть до восстановления космических и земных условий, годящихся для возвращения на их прежний уровень.

В буддийских *сутрах* и трактатах описывается, что при возвращении они проходят долгую «биологическую» и «социально-историческую» эволюцию, прежде чем станут такими, какими были до переселения на *Абхасвару*. Движущей причиной этих изменений (как в общем-то и всего космического цикла) является совокупная *карма* существ. Ни Бог-творец, ни какие бы то ни было другие творящие начала буддистами не признаются. Напротив, в буддизме, особенно в *Махаяне*, развивалась и продолжается доньше традиция опровержения идеи Бога-творца (*ниришвара-вада*) логическими средствами. Буддисты суть последовательные антикреационисты, но не атеисты (в современном понимании этого термина), поскольку они соглашались с существованием Бога-творца (*Ишвара*) монотеистических и других религий, но считают, что его функции Создателя, Мiroдержца, Первоучителя и т.д. допустимы в качестве объяснений лишь на обыденном уровне сознания человека.

Поэтому, во-первых, буддисты приняли и «расселили» на нижних небесах своей вселенной всех богов индуизма и религий стран распространения буддизма. В XX в. они проделали то же самое с христианским Богом, а Иисуса Христа назвали великим небесным *бодхисаттвой*, воплощавшимся на земле. Во-вторых, некоторые национальные школы буддизма отождествляют высших будд поздней *Махаяны* и *Ваджраяны* с главными местными богами. Например, в японской школе *сингон* будда *Вайрочана* отождествлен с главной богиней-прародительницей синтоизма *Аматэрасу*. Тем самым сохраняются обе культовые системы и устраняется раздор между религиозными общинами. В этой связи вполне возможно догматическое установление тождества между Богом-творцом христианства и тем же буддой *Вайрочаной*, поскольку они оба — Свет, Любовь и Единство всего сущего.

По буддийским представлениям о земном мире (горизонтальная космология шести нижних уровней сферы страстей), в центре земли возвышается огромная четырехгранная гора *Меру* (*Сумеру*), окруженная океанами (поверхность которых — середина высоты горы), горными цепями с четырьмя материками — *двипа* (по сторонам света) и островами за ними. Южный материк — это *Джамбудвипа*, или Индостан, с прилегающими землями, известными древним индийцам. Ниже поверхности океанов располагались семь подземно-подводных миров, самый нижний из которых — ад. Выше поверхности, на горе *Меру* живут божества. На её вершине расположены небесные дворцы 33 ведических богов во главе с Индрой. Однако это всего лишь шестой снизу уровень развития сознания особей.

Стоит отметить еще одну черту К. б. Длительность жизни особей на каждом уровне вертикали вселенной различна. Самая короткая жизнь у людей и животных, а выше и ниже она удлиняется, время как бы замедляет свой бег. К примеру, 50 человеческих лет — это одни сутки богов сферы страстей (*Абхидхарма-коша*, III, 79), ненасытные же духи (*пре́ты*) живут 500 земных лет. С теорией относительности физических и космических процессов буддисты познакомились более 2 тыс. лет назад, правда излагали они ее языком мифа.

КРИЙЯ-ТАНТРА (сан. *kriyā-tantra*, тантра действия, деяния) — первая система «внешних» *тантр* *Ваджраяны*, предполагающая совершенствование посредством ритуала и аскетических практик.

КУМАРАДЖИВА (сан. *kumāra-jīva*, Полный жизни, как ребёнок) — индо-буддийский учёный монах из Центральной Азии, жив-

ший в 344–413 гг., считается одним из четырёх великих переводчиков китайской *Трипитаки*. Ещё в детстве вместе с матерью, постригшейся в монахини, отправился в индийский Кашмир, где учился в буддийских монастырях, особенно *Абхидхарме*, отличался феноменальной памятью, по возвращении в центральноазиатские обитатели (совр. Синьцзян в Китае) штудировал махаянские трактаты и *мадхьямику*. Проведя 17 лет в плену у одного из кит. военачальников и хорошо освоив язык, с 401 г. К. стал буддийским миссионером в Китае, основал здесь школу *саньлунь* (Три трактата), аналог индийской *мадхьямики*, перевёл на кит. язык несколько десятков буддийских трудов, вошедших в китайский канон *Трипитаки*. Особую роль сыграли его переводы *сутр Праджня-парамиты*, «Лотосовой сутры» (до сих пор культовый текст в нескольких школах Китая, Кореи и Японии), цикла *сутр* будды *Амитабхи*, сочинений *Нагарджуны* и *Арьядэвы*. Нагарджуновы «*Мула-мадхьямака-карика*» («Коренные строфы о Срединности») и приписываемая ему же К. «*Махапраджня-парамита-шастра*» («Трактат о великой Праджня-парамите»), являющаяся колоссальнейшим многотомным индийским комментарием на *сутру*, стали философской опорой всей ранней кит. *Махаяны*.

Собственные взгляды К. выражены преимущественно в «Переписке» с основоположником китайского общества Белый Лотос *Хуэй-юанем* и отразили его махаянские установки как по философским, так и по религиозным вопросам. К. отвергал авторитет *Абхидхармы*, а *сутры* интерпретировал в соответствии с учением *мадхьямики* о двух истинах. *Мадхьямика* для него — это учёная форма (*шастра*) *Махаяны*.

КУШАНЫ — название династии и государства в Центральной Азии и Индии в I–IV вв. н.э. Согласно кит. источникам, народ под именем *юэчжи* из глубин Центральной Азии продвинулся на север Афганистана и, разгромив во второй половине II в. до н.э. существовавшее здесь Греко-Бактрийское государство, основал пять княжеств. Позже одно из них, носившее имя *кушан*, стало преобладать, и под руководством царя Кадфиса в I в. создало Кушанское г-во, которое при следующем царе начало захват индийских земель. Максимального могущества оно достигло при царе *Канишке* (II в.). В его г-во входила значительная часть Сев. Индии, Афганистана и Средней Азии. Он покровительствовал буддизму. Получили развитие архитектура, искусство. В III в. это государство ослабело и распалось.

КХЕНПО (*тиб.* mkhan po, *сан.* *upādhyāya*, наставник, глава монашеской общины, монастыря) — титул настоятеля тибетского мона-

стыря, а также высокое звание учёного монаха, «профессора», присваиваемое после примерно десятилетнего курса обучения во всех школах тибетского буддизма, кроме *гелук*, в которой таких учёных величают *геше*.

«КХУДДАКА-НИКАЯ» (*пали khuddaka-nikāya*, «Собрание коротких поучений») — пятое собрание Слова Будды из палийской *Суттапитаки*. Самый полный ланкийский вариант собрания содержит 15 поэтических и прозаических сочинений, в том числе такие стихотворные шедевры, как «*Тхери-гатха*», «*Дхаммапада*», «*Сутта-нипата*» и др. В это же собрание входит и прозаическая (с отдельными стихами) книга «*Джатаки*», состоящая из 547 рассказов о прежних рождениях Просветлённого — Будды *Шакьямуни*.

КШАНТИ (*сан. kṣānti*, терпимость, терпение) — третье совершенствование на махаянском духовном Пути *бодхисаттв*. Мастерами К. становятся на третьей стадии (*бхуми*) духовного роста. Когда полностью преодолевается гневливость, тогда достигается 1) терпеливость в созерцательном постижении Закона, 2) терпение для пребывания во страдании, вплоть до самых тяжких физических и душевных мук, и 3) терпимость в обучении Закону других существ.

КШИТИГАРБХА (*сан. kṣīti-garbha*, Тот, чья сущность — земля обитания) — один из *бодхисаттв* *Махаяны*, которому, согласно легенде, Будда *Шакьямуни* поручил помогать всем существам шести миров воплощения, прежде чем он родится буддой. И тот принял обет спасти от череды страданий всех живущих и только потом стать буддой. Наибольшую известность К. приобрёл в яп. буддизме в качестве покровителя детей под именем *Дзидзо*.

Л

«ЛАЛИТА-ВИСТАРА» (*сан. lalita-vistara*, Пространное повествование о прелести [жизни и Слова Будды]) — ранняя буддийская *сутра*, сохранившаяся оригинальная версия которой датируется III в., четыре другие версии переводились на кит. яз. (сохранились лишь второй перевод 308 г. и четвёртый, выполненный при кит. династии Тан, по-видимому, в 683 г.), имеется также тибетский перевод. *Сутра* со-

стоит из 27 глав, написанных прозой и частично стихами, в которых излагаются многие сверхъестественные легенды о Будде *Шакьямуни*, начиная с его пребывания *бодхисаттвой* на небе *Тушита*, намеревавшемся снизойти на землю, дабы быть рождённым последний раз матерью *Майей* (гл. 1), и завершая его первой проповедью Закона пятерым брахманам в *Сарнатхе*. Эпизоды «Л.-в.» полны описаниями знаменней, чудесных явлений, сверхъестественного зачатия героя, вошедшего во чрево своей будущей матери через бок в облике белого слона, увиденного ею во сне. В событиях принимают активное участие боги различных небес буддийской вселенной и т.д.

Первоначально «Л.-в.» создавалась в хинаянской школе *махасангхика*. Позднее некоторые её версии (в том числе и сохранившаяся санскритская) были отредактированы и дописаны (по-видимому, целиком две последние главы) махаянистами, всячески выделявшими новые идеи и идеалы буддизма: об *Абсолюте* (*татхата*), о *Любви* и *Сострадании*, о *бодхисаттве*, его сверхъестественных силах и способностях, о многообразных формах поклонения Будде в качестве залога освобождения от страданий и т.д. Большинство житийных эпизодов этой *сутры* и их сюжетных ходов имеют много общего с палийскими и другими санскритскими источниками, однако некоторые уникальны, например, список 54 будд или рассказ о посещении *Бодхисаттвой* (одно из имён Будды до Просветления) в детстве школы письма.

В странах *Махаяны* и *Ваджраяны* (элементы последней учёные тоже нашли в *сутре*) «Л.-в.» до сих пор остаётся одним из самых популярных произведений буддизма.

ЛАМА (*тиб.* bla ma, высший) — собирательное название учителя в тибето-монгольском, в т.ч. российском, буддизме, прошедшего обучение и обряды посвящения. По-видимому, равнозначно индийскому *гуру*. Строго говоря, Л. не обязательно монах или *бодхисаттва*, который из *Сострадания* рождается вновь и вновь. И в прошлом, и ныне ими нередко являются миряне, в то же время далеко не все монахи суть *ламы*. Но в европейской и русской буддологии закрепилось понятие «ламство» применительно именно к монашеству школы *гелук*. Насчитывается несколько разрядов ламства: от *гецула*, принявшего 36 обетов, и *гэлонга* (253 обета) до настоятелей (*ширетуй*), которые нередко являются уже «воплощенцами» (*тулку*), и *Далай-ламы* в качестве духовно совершенного существа, из *Сострадания* постоянно рождающегося в человеческом облике. В школе *сакья* Л. может стать учитель, который провёл три года в уединении, занимаясь медитацией,

что должен подтвердить признанный адепт. В школах же *кагью* и *ньингма* Л. по-прежнему становятся миряне.

ЛАМА АНАГАРИКА ГОВИНДА (1898–1985) — известный немецкий учёный (E.L.Hoffmann), принявший посвящение в подшколе тибетского буддизма *друпа-кагью* ('brug pa bka rgyud pa), но считавший свою деятельность частью движения *риме*, направленного против сектантства школ. Г. — автор ряда книг по догматике буддизма, о паломничестве и т.п.

ЛАМАИЗМ — одно из устаревших названий тибето-монгольского, в том числе российского, буддизма. Ранее считалось что это название отличает его от махаянского буддизма Китая и Дальнего Востока. Термин изобрели европейцы и русские ещё в XVIII в. Его нельзя назвать удачным, это примерно то же, если христианство называть «монахизмом». Кроме того, учёные, пользовавшиеся термином «Л.», толковали его различно. В 70-е гг. XX в. духовный глава тибето-монгольского буддизма *Далай-лама XIV* просил мировую общественность не применять больше этот термин, поскольку китайцы, изгнавшие монашескую элиту из Тибета в конце 50-х — 60-х годах, объявили Л. извращением буддизма, оправдывая так свои насильственные действия.

ЛАМ-РИМ (*тиб.* lam rim, постепенный Путь, ступени Пути) — понятие тибето-монголо-российского буддизма о постепенности Пути к Просветлению, в отличие от внезапного и мгновенного его обретения в *дзогчене* и *дзэне*. Нужно последовательно вытеснять отрицательные состояния сознания, прививая и развивая добродетели. Считается, что это понятие было установлено в ряде махаянских *сутр*, в «Собрании выдержек из сутр» («Сутра-самуччая») *Нагарджуны* и «Светоче на Пути Просветления» *Атиши* («Бодхи-патха-прадипа»), который перенёс эту традицию в Тибет, где она была развита в огромном корпусе лит-ры. Будучи в основном руководствами по практике *Ваджраяны*, эти тексты создавались в школах *кадам* (например, «Драгоценное украшение освобождения» *Гампоны* — Thar pa rin po che'i rgyan) и *гелук*. Совершенным образцом подобных текстов стал «Лам-рим» *Цонкапы* (lam rim chen mo, или «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения», см. Библиографию). Переняв традицию письменного обучения медитации, другие школы раскрывали Л.-р. иначе, например *ньингма* разъясняла его в учении о девяти Путих (*яна*).

«ЛАНКА-АВАТАРА-СУТРА» (сан. *laṅka-avatāra-sūtra*, Сутра о нисхождении [Будды на остров] Ланка) — доктринальный текст махаянского буддизма, созданный, вероятно, в IV в. Сохранившийся санскритский оригинал состоит из преимущественно прозаических неравных по объёму 9 глав и 10-й стихотворной в 884 строфах. Первый китайский перевод 443 г. выполнен с более ранней версии, он не полон и без последней главы, наиболее полным стал третий перевод 700–704 гг. В *сутре* проповедуются главные учения *Махаяны* «второй волны», которые появились уже после цикла *сутр Праджня-парамиты* и легли в основу формировавшейся второй школы *Великой колесницы* — *йога-чары*. *Сутра* содержит беседы и проповеди Будды, спустившегося с небес в мистический замок царя подводных змее-драконов (*нагов*), находящегося близ Ланки. Среди внимающих Будде не только *бодхисаттвы*, *архаты*, но и многие мифологические персонажи древней Индии.

Авторы *сутры*, соглашаясь с *мадхьямиками* относительно учения о пустотности (*шуньята*), дополнили целый ряд ранних доктрин *Махаяны*, таких, как природа высшего состояния сознания Будды (*буддхатва*), Тела (*кайя*) Будды, количество «колесниц» буддизма, четыре вида *нирваны*, мировая иллюзия (*майя*), две истины: абсолютная, а также формы относительной и др. Этим религиозно-философским проблемам были найдены иные решения в свете новых для *Махаяны* учений о «только-сознании» (*читта-матра*), его структуре, функциях, о «сознании-сокровищнице» (*алая-виджняна*), о «лоне Будды» (*татхагата-гарбха*) и т.д.

Согласно *сутре* (II, 18), существует только сознание (или только *нирвана*), всё остальное иллюзия, проистекающая оттого, что в его сокровищнице, или *алая-виджняне*, возникает волнение, приводящее всё в движение, образующее миры с их объектами и субъектами. Обратный Путь к *нирване* есть Путь успокоения ума (*манас*), прекращения любых его проявлений, что возвратит сознанию его первоначальное чистое состояние невозмутимости, покоя. В этом смысле *нирвана* тождественна *алая-виджняне*. Главная идея *сутры*: Истинносущий (*Татхагата*) пребывает во всех существах, а они пребывают в Его лоне (*татхагата-гарбха*), и, следовательно, им всем доступно достижение состояния Будды (*буддхатва*).

Ныне текст *сутры* чрезвычайно влиятелен, особенно среди буддистов Восточной Азии, в т.ч. среди последователей *чань/дзэн* буддизма.

ЛИНИЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ (сан. *ārya-vaṃśa*, *paramparā*, *dharma-paramparā*, тиб. *brgyud pa*, *chos lugs*; родство благородных, следующих друг за другом, передавая Закон) — неразрывная линия

передачи духовных знаний от учителя к ученику, созидаемая посредством особых ритуалов посвящения, устных наставлений, практикой того или иного вида *йоги*, а также обучением определённым буддийским текстам. Иногда у истоков традиционной линии преемственности стоят мифологические персонажи, особенно это касается тайных культов (*тиб. gter ma*, читается: *терма*) Тибета.

ЛОКА-ПАЛА (*сан. loka-pāla*, хранители сторон света) — эти мифологические персонажи, которых насчитывают от четырёх до четырнадцати, перешли в буддизм из индуизма. Наиболее известны четыре первых, изображаемых у храмовых и монастырских врат. Это — *Вайшравана* (или *Кубера*), *Вирудхака*, *Вирупакиша* и *Дхритараиштра*, являющиеся стражами соответственно севера, юга, запада и востока. Их ещё называют «четырьмя великими царями» (*чатур-махараджа*).

ЛОНГЧЕН РАБДЖАМ (*тиб. klong chen rab 'byams*, 1308–1364) — один из выдающихся мастеров школы *ньингма*, адепт *дзогчена*, автор 263 трудов, из которых основополагающими являются «Семь сокровищ» (*mdzod bdun*) и «Сокровенная сущность, имеющая четыре значения» (*snying thig ya bzhi*), разъясняющие методы прямого осуществления *ати-йоги* и полного *Просветления*, когда учитель передаёт знания ученику без слов и знаков, вступая с ним в состояние единства. Подобная передача знаний сродни отражению луны на глади спокойной воды. Это высший уровень духовной передачи, идущий от Изначального Будды (*Ади-будда*), которого в *ньингме* называют *Самантабхадра*. На втором уровне передачи прибегают к помощи особых существ — *видья-дхар* (носителей чистого знания), здесь используются *мантры* и знаки (*мудра*), и именно на этом уровне *ати-йога* от *Ваджрасаттвы* через ряд учителей, включая *Шри Синху*, *Манджушримитру* и *Джнянасутру*, была передана *Вималамитре* и *Падмасамбхаве*. Третий уровень духовной передачи — это полное словесное выражение посвящений, наставлений. На этом уровне *Вималамитра* передал Учение Ньяг Тингдзин Цангпо, царю *Трисонг Децэну* и другим ученикам, от которых она дошла до Л. *Падмасамбхавы* же свою линию передал *дакини Йеше Цогьял* и царице *Пемасал*, это традиция сокрытых текстов *терма*, которые «открываются» мужским воплощениям царицы (*тертон*), в том числе Л. Р., изложившему и истолковавшему их. Таким образом, в нём соединились вновь обе линии преемственности, которые продолжают до сего дня. Одним из последних его воплощений считается *Дилго Кхьянцэ Ринпоче* (1910–1991).

ЛОСАР (*тиб. lo gsar*) — традиционный праздник тибетского Нового года, приходящегося на конец февраля. Поскольку тибетский календарь представляет собой сложную систему, в которую входят элементы и солнечного и лунного календарей, а также астрологические расчёты (в том числе по *Калачакра-тантре*), то точный день Нового года определяется коллегией официальных учёных *лам*, собирающейся ежегодно. Собственно праздник длится четыре дня, после чего наступает трёхнедельное «великое моление» (*тиб. монлам ченмо*).

ЛОТОС (*сан. padma*) — символ незапятнанной чистоты и духовного совершенства, присутствующий в качестве атрибута или лotosового трона (сиденья) в изображениях большинства святых ликов буддизма. В *Махаяне* открытый Л. символизирует также вселенское творящее лоно и женское начало, как и в архаических культах богини-матери. В *Ваджраяне* Л. — знак мудрости, воплощённой в духовных супругах буддийских сакральных персонажей *тантр*, священное соитие с которыми в созерцании дарует единство сущего и Просветление. Колокольчик (*гханта*) в левых руках иконографических фигур и реальных учителей (*лама*) буддизма во время ритуала — это и есть Л. В правых руках они держат *ваджру* — символ мгновенного, как удар молнии, Просветления, искусных средств (*упайя*), *Сострадания* (*каруна*), т.е. того, что рассматривается в качестве мужского начала в паре тантрического союза, соития. Л., понимаемый в качестве женского лона, означает корневую природу сознания, которая открывается пред ударом молнии, озаряющей всю природу светом истинного знания.

«ЛОТОСОВАЯ СУТРА» (*сан. sad-dharma-puṇḍarika-sūtra*, Сутра Белого лотоса Благого Закона) — один из самых ранних и авторитетных текстов *Махаяны*. Белый лотос — символ незапятнанной чистоты. В большинстве версий (в том числе сохранившихся санскритских) *сутра* состоит из 27 глав в стихах и прозе, из которых первые 20 (особенно 1–9, 17-я) учёными датируются I в. до н.э., остальные были завершены к III в. Первый кит. перевод выполнен в 255 г., после этого она переводилась в 286, 290, 335, 406 гг. (этот перевод, осуществлённый *Кумарадживой*, стал священным текстом нескольких школ Китая, Кореи и Японии) и в 601 г., но сохранились только 3, 5 и 6-й из них.

Сквозная тема *сутры* посвящена ключевой доктрине *Махаяны* — достижению освобождения от страданий, а также Просветлённости с помощью искусных средств (*упайя-каушалъя*). Поскольку природа буддства непостижима рассудком (*ачинтъя*), то Будда *Шакьямуни*, беспрельдно сострадая живым существам, создал Закон (*Дхарма*), доступный пониманию верующих, но его истинность относительна (аб-

солютная же истина вне слов и знаков). Закон подобен средству передвижения (например, плоту), надобность в котором отпадает по прибытии в пункт назначения. Проповедуемый в *сутре* Путь освобождения объявляется единственным (*эка-яна*), им прошёл Будда (*буддха-яна*), и посредством него все существа станут буддами. Остальные степени святости, предлагаемые в *Хинаяне*, и пути их достижения несовершенны. В *сутре* немало отводится места предсказаниям того, что великие *архаты Хинаяны*, например *Шарипутра*, придут к Просветлённости.

В *сутре* действующими лицами названы ряд *бодхисаттв*, позднее ставших великими: *Майтрея*, *Манджушри*, *Авалокитешвара*, а также другие безымянные и бессчётные. В ней также приводятся суждения о сверхъестественности Будды, который «превосходит и время и пространство», достижение им *нирваны* не означает Его исчезновения, что можно считать предварительным условием возникновения доктрины *дхарма-кайя* (Тела Закона Будды). Из *Сострадания* Он всегда пребывает в этом мире, а Его жизнь в качестве *Шакьямуни* является лишь иллюзией.

Своему миссионерскому успеху, особенно в странах Дальнего Востока, *сутра* обязана как «драматической» форме изложения, так и тому, что основные буддийские доктрины в ней излагаются посредством пространных сопоставлений с жизненными ситуациями, как и в «*Джа-таках*». Кроме того, в ней повествуется о вещах, популярных у простых верующих: магические силы Будды, чудеса, творимые *Авалоки-тешварой*, пребывание Будды на небесах и т.д., а также сообщаются мистические формулы (*дхарани*), правильное произношение которых способствует земным успехам. Буддийские мыслители неслучайно относили *сутру* к текстам «лёгкой практики», т.е. культивирующей исповедальные основы религии, а не трудное совершенствование в познании и созерцании. В школах буддизма Дальнего Востока объектом поклонения стал собственно текст *сутры*.

ЛЮБОВЬ (сан. *maitri*) — одно из *четырёх безмерных качеств* (см.), или совершенных состояний сознания; это настрой нести существам счастье, состоящее в освобождении от страданий.

М

«**МАДЖДЖХИМА-НИКАЯ**» (пали *majjhima-nikāya*, «Собрание поучений среднего размера») — второе собрание из палийской *Сут-*

та-питаки (Корзина текстов Слова Будды), состоящее из 152 наставлений, речей, бесед, расположенных по трём разделам. Каноническая книга *тхеравады*.

«МАДХЬЯМА-АГАМА» (сан. *madhyama-āgama*, «Собрание поучений среднего размера») — название второго собрания из *Сутра-питаки* (Корзина текстов Слова Будды) в качестве канонической книги 18 школ раннего буддизма, равноценная «*Маджджхима-никае*» *тхеравады*. Сохранились лишь фрагменты этих книг, в т.ч. на санскрите и несколько текстов на тибетском языке, но полная версия этого собрания сутр школы *сарвастивада* дошла до нас в кит. *Трипитаке*. В неё входили 222 *сутры*, в отличие от 152 *сутт* палийской версии.

«МАДХЬЯМАКА-АВАТАРА» (сан. *madhyamaka-avatāra*, «Шествие по Срединному пути») — трактат *Чандракирти* (VII в.), посвящённый мадхьямиковскому учению о пустотности (*шуньята*) и махаянской практике *бодхисаттв*. Каждая из десяти глав произведения описывает один из десяти видов совершенствования (*парамита*), с помощью которых *бодхисаттва* шествует по десяти стадиям духовного роста (*бхуми*) к состоянию Будды (*буддхатва*). Свыше половины текста уделено совершенствованию Мудрости (*праджня-парамита*) — шестому (по списку), но главному (по существу) виду осуществления Пути. Трактат относится к основным в системе образования буддистов Тибета, Монголии, России, особенно в школе *гелук*.

«МАДХЬЯМАКА-КАРИКИ» см. «*Мула-мадхьямака-карика*».

МАДХЬЯМА-ПРАТИПАД см. *Срединный Путь*.

МАДХЬЯМИКА (сан. *mādhyamika*, средний, срединный) — первая философская школа индийской *Махаяны* (*Великой колесницы*), основанная *Нагарджуной* во II в. Название школы перекликается с понятием *Срединного Пути* (*мадхьяма-пратипат*), которое являлось наиболее древним и общим самоназванием буддизма. Другие названия школы: *шунья-вада*, или учение о пустоте, *нихсвабхава-вада*, или учение об отсутствии самостоятельной сущности.

М. возникла в условиях религиозно-идеологического соперничества с другими школами раннего буддизма, коих тогда насчитывалось 18, а также с прочими философскими течениями древней Индии. Ис-

торическое значение М. состоит в том, что её мыслители «вышли в свет» для распространения и защиты в полемике идей, принципов и основных положений нового Слова Будды, запечатлённого в неизвестном дотоле буддистам цикле сутр «Совершенствования мудрости» (*Праджня-парамита*), а также в иных раннемахаянских источниках (например, в «*Лотосовой сутре*»). *Нагардджуна* и его последователи редактировали и комментировали эти тексты, объясняя их ритуально-эзотерическое содержание, создавали трактаты, в которых посредством философских учений и логико-полемических приёмов стремились передать религиозную сущность *Махаяны*, доказать её превосходство как среди буддийских школ, так и среди всех религий Индии. Последняя функция осуществлялась также через участие в общественно-идеологической жизни путём непосредственного обращения с посланиями и наставлениями к власти имущим и царям с разъяснениями и махаянскими оценками всех сторон жизнедеятельности государства и поведения государя, его внутренней и внешней политики, образа мыслей и чувств.

В Индии развитие М. продолжалось до окончательного исхода буддистов в Гималаи и Тибет в XII в. По-видимому, уже в III в. учителя М. проповедуют в буддийских монастырях Центральной Азии (особенно на юге совр. Синьцзяна), откуда *сутры Махаяны* привозят в Китай и переводят. Оттуда же в конце IV в. в кит. столицу прибывает индеец *Кумараджива*, который основал здесь аналог М. под названием *саньлунь-цзун* (школа Трёх трактатов). Последняя приобрела широкую известность в конце VI в. благодаря деятельности и таланту китайского монаха *Цзи-цзана* (549–623). Его корейский ученик *Пикван* в 624 г. прибыл в Японию, где ему удалось создать местный аналог индо-китайской М. — *санрон-сю* (школа Трёх трактатов). Правда, в Китае с VIII в., а в Японии с IX в. школа приходит в упадок, а её письменное наследие переходит «во владение» и получает новое развитие в других школах (особенно *тяньтай-цзун* и *тэндай-сю* соответственно, которые существуют донныне).

Второй путь распространения М. пролегал через Гималаи и Тибет, где изначально в проповеди буддизма во второй половине VIII в. огромную роль сыграли крупнейшие философы этой школы *Шанта-ракиита* и *Камалашила*. Все школы этих стран в большей или меньшей мере изучают и практикуют М. до сих пор. Прямой наследницей считает себя школа *гелук*, нынешний духовный лидер которой *Далай-лама XIV* постоянно выступает с лекциями и пишет комментарии по проблемам современной М. В тибетском собрании переводов с санск-

рита трудов индийских мыслителей — *Тенгьюре* — особый отдел (а это 17 томов энциклопедического формата) составляют комментарии к *сутрам* и философско-полемические произведения мадхьямиков. Именно школа *гелук* посвятила в буддизм все монгольские народы, в т.ч. калмыков и бурят, а также тувинцев. Учителя этих стран, писавшие как на тибетском, так и на ойратском (старокалмыцком) и монгольском языках, оставили заметный след в тибето-монгольском буддизме. Таким образом, М. является философской основой исторического российского буддизма. С конца 80-х годов XX в. тибетские *ламы* помогают восстанавливать разрушенные монастыри и храмы, а также создавать новые буддийские центры, в т.ч. и в Москве.

В индийской М. можно выделить определённые этапы, которые ознаменованы трудами философов, дополнивших методы полемики *Нагарджуны*. На первом этапе «количественного накопления» следует выделить творчество *Арьядэвы* (III в.) и *Буддхапалиты* (V–VI вв.). На втором этапе всё отрицающий, апофатический подход к аргументации идейных противников был дополнен *Бхававивекой* (VI в.), который предложил выдвигать и доказывать собственный тезис (*сватантра*). В дальнейшем одни мадхьямики критиковали последнего за это, например *Чандракирти* (VII в.), и настаивали на прежней методике. Она называлась *прасанга* — указание на взаимозависимость всего, на зависимость от обстоятельств, что сводило к абсурду любую попытку доказать самостоятельность какой бы то ни было сущности. Другие мадхьямики (такие, как названные выше *Шантаракишита* и *Камалашила*), следуя *Бхававивеке*, привнесли в школу идеи и принципы *йогачары* — второй философии *Махаяны*. Тибето-монголо-российская школа *гелук* продолжает традиции *прасангика-мадхьямики*.

Содержательно-философский вклад М. состоял прежде всего в переистолковании древнего буддийского понятия *Срединного Пути*. Если в раннем буддизме этот *Путь* прокладывался между крайностями религиозного аскетизма и культового обслуживания мирских запросов верующих, то в *Махаяне* он реализовывался через уход от крайностей отрицания и утверждения по любому вопросу религиозной жизни. Такой образ мыслей и поведения объяснялся тем, что все в этом мире взаимообусловлено, лишено самостоятельной сущности, а потому пусто (*шуньята*), иллюзорно (*майя*), относительно. Подлинная реальность (*дхармата*) и наивысшая истина (*парамартха-сатья*) не только невыразимы в любой системе знаков (*самврити-сатья*), но они и непостижимы (*ачинтья*) известными средствами познания (*прамана*), которые все недостоверны.

Для М. очень важно, с кем общаться, кому адресован текст, а также другие ситуационные моменты. Наиболее строгих правил *Нагарджуна* и его последователи придерживались в трактатах по логико-эпистемологической проблематике и в руководствах по полемике (например, «*Мула-мадхьямака-карика*»), в которых они (кроме *свадантриков-мадхьямиков*) не выдвигали тезисов и не делали никаких позитивных утверждений. Задача М. заключается в полной логической деструкции доводов оппонентов, в демонстрации абсурдности их основных положений, в «опустошении» главных категорий. Для этого последние анализировались посредством знаменитой буддийской тетралеммы (*чатух-коти*): А есть Б, А не есть Б, нет ни А, ни Б, нет ни не-А, ни не-Б — и не выдерживали критики по тем или иным логическим критериям. Занятия такого рода текстовой деятельностью считаются в М., во-первых, реализацией подлинной истины, или абсолютной точки зрения, во-вторых, необходимыми для монахов, поскольку в них осуществляется махаянская практика *Сострадания* (*каруна*): этим они помогают заблудшим философам освободиться от лжеидей и лжедогм.

Тексты М., предназначенные для широкой аудитории, отличаются от общебуддийских только тем, что дополняются изложением махаянских доктрин. Гораздо более оригинальными являются произведения мудрецов, адресованные своим ученикам-монахам, в которых либо сжато формулируются все религиозно-философские устои школы, либо даются практические советы по практике медитации (например, «Четыре гимна буддам» *Нагарджуны*), либо разъясняются махаянские *сутры*. Здесь редко используются полемические приемы и апофатический стиль, а довольно ясно и доверительно сообщается, что М. учит недвойственному Абсолюту (*адвайя*), называемому также Телом Закона Будды (*буддха-дхарма-кайя*), которое, хотя и неопишимо, тем не менее постижимо в высшем состоянии мистической интуиции, в Просветлении (*бодхи*). Последнее достигается на долгом Пути постепенного духовного совершенствования *Сострадания* и *Мудрости* (*праджня*), накопления нравственных добродетелей и глубоких созерцательных знаний. Путь этот длится не одно рождение и предполагает посвящение в *бодхисаттвы* — просветлённые существа, преисполненные духовной Любви (*майтри*) ко всему миру.

В Индии философия М. оказала существенное влияние на формирование индуистской школы *адвайта-веданта* — влиятельнейшей с раннего средневековья до наших дней — и на буддийский *тантризм*. Во всех странах Центральной Азии и Дальнего Востока, где буддизм преимущественно махаянский, М. самостоятельно или в син-

кретическом единстве с *йогачарой* играла и играет ведущую роль в философском дискурсе, а также в изобразительном искусстве, поэзии, творцы которых нашли новые знаковые средства, чтобы передать мадхьямиковские идеи. Во второй половине XX в. возрос интерес к школе и в странах западной культуры, чему способствовали тибетские миссионеры.

МАЙТРЕЯ (сан. *maitreya*, Тот, кто есть Любовь) — просветлённое существо, *бодхисаттва*, которого *Шакьямуни* назвал Буддой будущего, но который явится на землю в конце данного мирового периода (*кальпа*). Считается, что в настоящее время он пребывает на небе *Тушита*, откуда в своё время снизошёл на землю и *Шакьямуни*. В отдельные исторические эпохи культ М. играл видную роль в буддизме Китая, Мьянмы и других стран, но наибольшее развитие он получил в Корее. В мифах о началах школы *йогачара* повествуется, что её основоположник *Асанга* получил первые пять текстов от *бодхисаттвы* М. непосредственно на небе *Тушита*.

МАЙТРЕЯНАТХА (сан. *maitreya-nātha*, Защитник Любви) — имя махаянского мыслителя первой половины IV в., которого буддисты считают небесным *бодхисаттвой* *Майтреей*, а ученые-буддологи — историческим учителем *Асанги*, автором по меньшей мере трёх важнейших трактатов («*Абхисамая-аланкары*», «*Махаяна-сутра-аланкары*», «*Мадхьянта-вибхаги*») и вероятным редактором ряда махаянских *сутр* «второй волны». Вследствие «небесной прописки» М. сведений о его земной жизни не сохранилось.

МАЙЯ (сан. *māyā*, иллюзия, обман, марево) — 1) имя земной матери Будды, 2) понятие махаянской философии, характеризующее восприятие *Абсолюта* (который называется по-разному, например *дхарма-кайя*) несовершенными существами. Если *Абсолют* — это Единое (*адвайта*), то *майя* — это неисчислимое множество форм, уровней, сторон и т.д.

МАЛАЯ КОЛЕСНИЦА (сан. *hina-yāna*) — условное название до-махаянских и немахаянских школ буддизма, кроме *Ваджраяны*. См. *Хинаяна*.

МАНДАЛА (сан. *maṇḍala*, круг, магический диск, место творения ритуала, символ Вселенной) — в *Ваджраяне* «опора созерцания»,

дворец *йидама* с его окружением; видение М. есть совершенное состояние сознания тантрического йогина. Его сознание наполняется созерцанием картин от внешнего круга к центру М., отождествляя своё изменённое состояние не столько с образом, сколько с сущностью *йидама*, с сокровенным смыслом, сообщённым учителем (*гуру, лама*) адепта. По сути, М. — это не только полифункциональная и многосмысловая картина, предстающая пред умом адепта, но и манифестация просветлённого сознания. Изображения М. делятся на три типа: рисованные и раскрашенные на полотне, горизонтально-плоские, сделанные из цветного мела, песка, и барельефные — из дерева, глины, бронзы. Богатая иконографическая символика М. соотносится с пятью частями бытия *самъяк-самбуддхи*, или полностью и самостоятельно просветлённого Будды: Телом (*кайя*), речью (*вак*), умом (*читта*), отличительным свойством (*гуна*), деятельностью (*критья*). В великой М. (*махамандала*) божества изображаются в телесном облике и соответствуют Телу цвета и формы (*рупа-кайя*). *Самайя-мандала* (или *дхарани-мандала*) представляет божеств в виде символических атрибутов, соответствующих уму; в *дхарма-мандале* божества располагаются в виде «слов-семян сокровенных речений» (*биджа-мантра*), соответствующих речи; в *карма-мандале* располагаются божества, олицетворяющие подношение и другие ритуалы, соответствующие деятельности Истинносущих (*матхагата*) «ради блага всех живых существ».

МАНДЖУШРИ (сан. *mañju-śrī*, Величественно прекрасный) — имя одного из главных *бодхисаттв* *Махаяны* и *Ваджраяны*. Считается воплощением Мудрости (*праджня*), покровителем знания (*джняна*) и сутр *Праджня-парамиты*, а также *бодхисаттвой* высшей десятой стадии (*бхуми*) духовного роста. Впервые упоминается в «*Лотосовой сутре*». Ряд великих учителей тибетского буддизма, например *Цонкапа*, считаются земными воплощениями М. Отличительной особенностью его художественного образа является изображение с мечом в поднятой правой руке (рассекающим невежество) и книгой Мудрости в поднятой левой руке.

МАНТРА (сан. *mantra*, тиб. *sngags*, сокровенное речение) — первоначально: священные стихи гимнов Вед древних индоариев. Позднее в буддизме М. — это сокровенное речение преимущественно санскритских слово- и звуко сочетаний, особое и постоянное произнесение и воспроизведение в памяти которых стало обязательным компо-

нентом практик медитации, а также обрядово-ритуальных действий, в т.ч. для простых верующих. Буквально М. — это то, что делает ум мощным орудием духовного воздействия. Задача М., нередко содержащей один-два слога (например, «А», «АУМ» или «ОМ»), состоит в том, чтобы способствовать созданию образа духовного сосредоточения, плодотворной умственной деятельности, глубокому погружению сознания адепта медитации в состояние вне звуков и знаков, в природу Будды.

Звукосочетания и графические символы-слоги активно используются в тантрической практике. Для созерцания *йидамов* предписано произнесение М. в уме, т.е. М. рассматривается в качестве «опоры» для концентрации сознания. При классификации по типу ритуала и виду визуализации (например, спокойный тип созерцателя — гневная форма *йидама*, и наоборот) базовой является *биджа-мантра* («слог-семя»), из которой «проявляется» божество, имеющее «мантрическое тело» (*мантра-пуруша*), украшенное знаками-отметинами Великого человека (*маха-пуруша-лакшана*).

МАРА (*сан. māra*, смерть, бог смерти, зла) — имя бога зла и смерти, которого победил Будда *Шакьямуни* в ночь Просветления. В буддизме известны четыре М.: *Скандха-мара* (демон групп *дхармо*-частиц), *Клеща-мара* (демон омрачений, клещей, отравляющих сознание ядом, например, похоть), *Мритью-мара* (демон смерти) и *Дэва-путра-мара* (демон-божество). В общем смысле М. — любая преграда на духовном Пути.

МАРГА (*сан. mārga*, путь) — религиозный *Путь* как определённый порядок духовного совершенствования. В буддизме *Путь* занимает многие рождения, в течение которых происходит постепенное развитие благих начал, преобразование личности (вернее, особи в череде рождений) в святое лицо, искоренившее идею Я и Моё (*ахан-кара*). В *Великой колеснице* (согласно «*Абхисамаяя-аланкаре*») *Майтреянатхи*) принято разделять М. на пять путей, стадий или этапов.

Это пять последовательных стадий, приближающих к обретению *Абсолюта*, Просветления, *нирваны*: (1) Накопление добродетели (*sambhāra-mārga*) представляет собой нравственное совершенствование, предусматривающее подавление чувственности, сдержанность в еде, практику глубокой медитации без ночного сна и усиленное изучение 16 аспектов четырёх *Благородных истин*. (2) Подготовка к [видению Знания] (*prayoga-mārga*) состоит из четырёх ступеней интуитивного

видения сущности четырёх *Благородных истин*. (3) Стадия постижения (*darśana-mārga*) является совершенствованием *випаццьяны* и *шаматхи*, для того чтобы непосредственно воспринимать пустотность — *шуньяту*. (4) Стадия созерцания (*bhāvana-mārga*) посвящается мастерскому овладению девятью последовательными уровнями медитации (*дхьяна*), ибо только на этой стадии навсегда удаляются даже следы омрачений и ядов сознания. (5) Стадия «неучения» (*aśaikṣa-mārga*) — конец *Пути*, достижение *архатства* и *нирваны*.

Эти пять стадий имеют различные толкования для *шраваков*-хинаянистов, *пратьека-будд* и просветлённых существ (*бодхисаттв*) *Махаяны*. Все они подробно изучены и описаны в замечательной работе российского буддолога *Е.Е.Обермиллера*, которая до сих пор является образцом научной текстологической деятельности. См. *Восьмеричный Путь*, *Срединный Путь*.

МАРПА (тиб. mar pa, 1012–1097) — основоположник тибетской школы *кагью*, ученик *Наропы* (который передал ему линию духовного преемства *махамудры*) и Майтрипы, один из величайших переводчиков (*лоцава*) тантрических текстов, в т.ч. «*Гухья-самаджа-тантры*» («Тантры таинственного соития»), учитель поэта-мистика *Миларепы*. Считается, что из шести йог *Наропы* М. в совершенстве овладел «йогой сновидений», а также умел читать предзнаменования и истолковывать видения. Хотя М. избегал монашеского образа жизни, имел жену, несколько сыновей, вёл хозяйство, считается, что, оставаясь мирским адептом *тантры*, он обрёл такой же уровень Просветления, как и будда *Ваджрадхара*.

МАТРИЧЕТА (сан. *mātṛceṭa*, слуга матери) — великий индо-буддийский поэт III в., автор 15 гимнов, молитв, проповедей, сохранившихся большей частью в тибетском каноне, только два его произведения дошли в санскритском оригинале. М. считается учеником *мадхьямика* *Арьядэвы* и лучшим индийским поэтом своего времени.

МАТХУРА — город и ист. область в индийском штате Уттар-Прадеш, откуда происходят многочисленные памятники буддийского искусства II в. до н.э. — VI в. н.э. Оно имеет местные корни, чем и отличается от искусства *Гандхары*, но в нём есть и следы влияния искусства Центральной Азии. В нач. I тыс. здесь были созданы первые чисто индийские изображения *Будды*, *бодхисаттв*, в т.ч. *бодхисаттвы* *Майтрейи*. Именно в матхурском искусстве представлены древ-

нейшие индийские портреты, в т.ч. портреты кушанских царей, а также нашли отражение образы и идеи буддизма, индуизма, джайнизма.

МАУДГАЛЬЯНА (сан. *maudgalyāna*, пали *moggallāna*, великий) — *архат*, выдающийся ученик Будды *Шакьямуни*, прославившийся тем, что быстро обрёл Просветление (*бодхи*). Благодаря владению магическими способностями он получил титул «глава мастеров сверхъестественных сил (*риддхи*)». М. — близкий друг *Щарипутры* (см.).

МАХА (сан., пали *mahā*, великий) — стандартный эпитет большинства выдающихся деятелей буддизма, начиная с непосредственных учеников Просветлённого *Шакьямуни* (и его матери *Майи*) — *Кащьяпы* (пали *Кассапы*), *МAUDГальяны* (пали *Моггаланы*) и культовых персонажей, например будды *Вайрочаны*, а также эпитет некоторых основополагающих текстов Слова Будды (*сутта*, *сутра*, *тантра*) и отдельных духовных практик. В данном Словаре с эпитетом «М.» употреблены только те специальные термины и имена, которые без этого эпитета имеют другое значение.

МАХАВАЙРОЧАНА — Великий Солнцесияющий Будда, см. *Вайрочана*.

МАХА-ЙОГА (сан. *mahāyoga*, Великая йога) — первая из трёх «внутренних» систем тантризма, *ануттара-йога-тантры*, согласно классификации тибетской школы *ньингма*. В М.-й. делается упор на постоянном воспроизведении состояния сосредоточенного созерцания *мандалы* с божествами. М.-й. представлена 18 основными текстами (*тантрами*), в том числе одной из самых ранних — «*Гухья-самаджа*» («Тантра таинственного соития»), а также множеством малых тантрических произведений, ассоциируемых с восьмью способами духовного обретения (*садхана*), которые, в свою очередь, учат сосредоточению на главных *йидах* *Ваджраяны*.

МАХАКАЛА (сан. *mahākāla*, Великий Чёрный) — устрашающий мифологический персонаж, *йидам* *Алмазной колесницы*, «грозный лик» *бодхисаттвы* *Сострадания Авалокитешвары*. Ему посвящён цикл одноимённой тантрической литературы и богатая иконографическая традиция, в соответствии с которой он изображается четырёх- и шестнадцатируким, чернокожим, с головой быка и стоящим на фоне пламени.

МАХАМУДРА (сан. *mahāmudrā*, великий символ, печать) — в Махаяне понятие и символ постижения пустотности как всеохватывающей природы Абсолюта. Пустотность (*шуньята*) — это и есть Великая печать, которую «налагают» на все внутренние и внешние проявления особи, тем самым сообщая, что они все лишены самосущего (*нихсвабхава*). В Ваджраяне М. — синоним полного Просветления и достижения главной цели в практике высшей йоги (*ати-йога*). В качестве практики М. считается системой высших форм медитации на пустотности и чистом пространстве, разработанных Тилопой, Наропой и Майтрипой. М. широко применяется в тибетских школах кагью и гелук. По словам Намкай Норбу Ринпоче (см.), М. присутствует в ньингме и сакье: «Когда мы говорим об учении дзогчен, то его особый Путь отличен от Пути Ануттара-тантры, потому что Ануттара-тантра — это Путь преобразования, а махамудра — конечная цель этого Пути. Особый же метод дзогчена — это самоосвобождение, которое не опирается на преобразование. Так что это разные учения... Мудра означает символ, а не „печать“. „Печать“ по-тибетски гья (*gya*). Например, тайное Учение мы завершаем словами *самайя гья, гья, гья*. Это означает, что оно запечатано, его нельзя разглашать и смысл его нужно держать в тайне. Махамудра означает совсем другое. Здесь *мудра* — символ, жест, например то, как сложены руки... Но в истинном смысле — это символ обладания знанием... Это ваше проникновение в собственную истинную природу».

«МАХАПАРИНИББАНА-СУТТА» (пали *mahā-parinibbāna-sutta*, «Слово о великом и полном прекращении рождений [Будды]») — важнейшее произведение *тхеравады* из «Собрания длинных поучений» (*Дигха-никая*) палийского канона (*Типитака*), повествующее о последних проповедях Шакьямуни, о событиях нескольких месяцев перед Его окончательной *нирваной* и после неё, о предании огню Его тела и распределении священного пепла между государями долины Ганга.

«МАХАПАРИНИРВАНА-СУТРА» (сан. *mahā-parinirvāṇa-sūtra*, «Слово о великом и полном прекращении рождений [Будды]») — важнейшее произведение Махаяны, сохранившееся на кит. (в трёх переводах V в.) и тиб. (в двух переводах) языках. Этот текст не только по объёму в несколько раз превышает палийский аналог, но и отличается от него доктринальным содержанием. Здесь излагаются традиционные махаянские учения, в т.ч. о том, что природа Будды тождественна

венна Телу Закона (*дхарма-кайя*) и внутренне присуща всем существам, что такое «лоно Истинносущего» (*Татхагата-гарбха*) и что есть пустотность (*шуньята*).

МАХАСАНГХИКА (сан. *mahāsāṅghika*, сторонник большой общины) — название школы раннего буддизма, возникшей в результате раскола среди последователей *Шакьямуни*, случившегося на Втором соборе примерно через 100 лет после Его *нирваны*. Первоначально их расхождения со старейшинами (*тхеравадинами*) были сформулированы в пяти пунктах несогласия с идеей совершенной святости *архата*. Подробнее см.: *Часть первая, I, 2*.

МАХАСИДДХА (сан. *mahāsiddha*, великий совершенный провидец) — йогин или йогиния *Ваджраяны*, предпочитавшие совершенствоваться вне стен монастыря, порывая с традиционными нормами поведения, в т.ч. и мирского. Традиция культового отношения к таким адептам сложилась, по-видимому, в VIII в. М. — это выдающийся мастер искусных средств (*упайя*) духовного освобождения, обладатель сверхъестественных сил и способностей, зачинатель новых тантрических ответвлений, совершенный йогин, свободный от каких-либо догм. Считается, что М. достиг состояния недвойственности (*адвайя*) Блаженства и Пустоты. О нём образно говорят, что «вся его речь есть *мантра*, след его ноги есть *мандала*, любой его жест есть *мудра* и весь его ум есть *дхьяна*». Известны два списка из 84 М. — *чакра-самвара-тантры* и *калачаakra-тантры*, в которые включены и адепты-женщины VIII–XII вв. См. также *Сиддха, Сиддхи*.

МАХАСУКХА (сан. *mahāsukha*, великое блаженство; счастье) — в *Ваджраяне* так называют плод *Сострадания* (*каруна*). *Махасукха-кайя*, или Тело великого блаженства, — это переживания тантрического йогина на высших стадиях медитации на божествах *мандалы*. В *ануттара-йога-тантре* М. называется блаженство, испытываемое адептом в созерцаемом соитии со своей духовной супругой (*праджня, Тара*). В это мгновение его ум должен исполниться пустотой (*шуньята*).

МАХАЯНА (сан. *mahā-yāna*, Великая колесница, Великий Путь) — название второго исторического направления в буддизме. См. *Буддизм, Великая колесница*.

МЕДИТАЦИЯ В БУДДИЗМЕ — обобщающее условное название, данное европейскими учеными основным духовным практикам, веду-

щим к достижению главных целей этой религиозной культуры, а именно: освобождению от череды рождений, *нирване*, состоянию *архата* и Будды, *Любви*, *Состраданию*, Невозмутимости и т.д. В буддийских трактатах описание практик медитации тщательно разработано в особом разделе Закона (*Дхарма*). В нем предусмотрено несколько последовательных стадий углубленного самопознания и проникновения в сущность мироздания. Обязательными условиями являются, во-первых, прохождение подготовительной стадии, на которой будущий адепт обретает физическое, нравственное, умственное и духовное здоровье по буддийской шкале ценностей. Во-вторых, обязательно присутствие и наличие учителя—мастера медитации, без которого не только не гарантирован успех применения описанных технических приемов той или иной практики, но и существует реальная опасность для ума практикующего самостоятельно погрузиться во «мрак сознания» вместо вожеленного свидания со «светом знания». Принято считать, что медитации — это триединый комплекс внимания, сосредоточения и интуитивной мудрости, а также, в иной трактовке, сосредоточенного созерцания на объектах, достойных памяти Будды, т.е. на истинах буддизма.

Недостаток термина «медитация» состоит как раз в его обобщающем характере, ибо его используют при переводе десятков доктринальных понятий с различных языков буддизма и этим термином обозначают разные духовные практики, относящиеся к нескольким стадиям и уровням сложности (*дхьяна*, *самадхи*, *випацьяна*, *шаматха*, *сампатти* и т.д.), см. *Дхьяна*.

МЕРУ (*сан. meru*) — название четырёхгранной мифо-космологической горы, возвышающейся в центре мироздания, окружённой океанами, горными цепями и четырьмя материками с островами. Другое название — *Сумеру*, или Благая М. Уровень воды в океанах делит высоту горы пополам, а её вершина является местопребыванием неба 33 богов, возглавляемых Индрой. М. буддийских мифов и космологических учений значительно отличается от М. в индуизме.

МИЛАРЕПА (*тиб. mi la ras pa*, 1040–1123) — великий тибетский поэт, аскет и духовидец, получивший знания *махамудры* и шестичастной йоги *Наропы* от основателя тибетской школы *кагью Марпы*. М. — автор собрания духовных песнопений (*доха*) «Сто тысяч песен» и учитель *Гампопы* (1079–1153). В тибето-монгольском и российском буддизме М. является также примером того, как обычный человек, обре-

менённый тяжёлой *кармой*, достиг Просветления в течение одной жизни. Согласно агиографическим источникам, *Марпа* совершил над ним ряд очистительных процедур и снабдил знанием *махамудры* и *йоги*, оказавшим решающее воздействие на его судьбу.

МИНАЕВ Иван Павлович (1840–1890) — один из основоположников русской индологии и научной буддологии, историк, этнограф, автор ряда трудов, в т.ч. публикаций оригинальных текстов и переводов с пали. Окончил С.-Петербургский университет (китайско-маньчжурское отделение), после чего изучал индийскую филологию в Западной Европе (1863–1868); в 70–80-е годы совершил три путешествия (в общей сложности около пяти лет) по Индии, Шри-Ланке, Непалу, Мьянме (Бирме), где собрал уникальную коллекцию рукописей, преподавал в том же университете, учитель С.Ф.Ольденбурга и Ф.И.Щербатского. В русской буддологии И.П.Минаев — зачинатель историко-текстологического подхода к изучению буддизма. Он первым издал (1869), перевёл и исследовал «Буддийский служебник», или монастырский устав *тхеравады* («Пратимокша-сутра» на пали). Он первым из учёных обратил внимание на важнейший терминологический лексикон *Махаяны* «Махавьютпатти» и издал его в 1887 г. Ему же принадлежит честь открытия для науки таких кардинальных трактатов, как «Катхаватху» (из палийской *Абхидхамма-питаки*), «Бодхичарья-аватара» *Шантидэвы* (VIII в.), и др., исследованных и опубликованных им. Его знаменитая книга о ранней буддийской истории «Буддизм. Исследования и материалы» (СПб., 1887, вып. 1) сохраняет свою научную ценность до сих пор благодаря непредвзятому изучению предмета и критическим наблюдениям.

МИПАМ РИНПОЧЕ, или МИПАМ ГЬЯЦО (*тиб.* mi pham rgya mtsho, 1846–1912), — один из главных учителей возрожденной школы *ньингма*, видный учёный, автор многочисленных книг, составивших 30 томов его собрания сочинений, в т.ч. комментариев на труды *Нагарджуны*. Ученики Мипама считали его воплощением *Манджушри*, хотя официально его не признавали *тулку*. М. — яркий представитель движения *риме*, продолжатель дела своих коренных учителей — *Джамьянг Кхьенце Вангпо* и *Джамгон Конгтрула*.

МОКША (*сан.* *mokṣa*, освобождение) — общеиндийское понятие о спасении от несчастий и бед, которое преимущественно (в т.ч. в буддизме) трактовалось как избавление от круговорота рождений особи.

МОНАСТЫРЬ — условный перевод нескольких терминов с «буддийских» языков для обозначения обители монахов и культовых сооружений. См. *Вихара*, *Гомпа*.

МОНАХ — условный перевод нескольких терминов с «буддийских» языков для обозначения лица, соблюдающего обеты Устава (*Пратимокиа*), изучающего Закон (*Дхарма*), занимающегося созерцательными упражнениями (медитацией), знающего ритуалы и т.д. См. *Бхикишу*, *Бхикишуни*, *Лама* и др.

МУДРА (сан. *mudrā*, отпечаток, жест, печать) — 1) определённое положение рук в йогических позах и в изображениях святых лиц буддизма, 2) ритуальный жест, выполняемый учителем (*гуру*) в тантрической практике, или только расположение его пальцев в качестве сообщения о значимом событии ритуала или для «передачи знания». Фактически каждодневно выполняемые М. являются подспорьем адептам, своего рода «условным сигналом», помогающим войти в то или иное состояние сознания, видимый знак которого — жест. В иконографии М. делятся на «жесты благоволения» и «жесты угрозы», в зависимости от того, выполняются ли они спокойными или гневными божествами. В раннем буддийском искусстве М. — определённое положение рук или пальцев, обозначающее то или иное состояние, деяние святого, например пребывание в созерцании (*дхьяна-мудра*), проповедь Закона (*дхарма-чакра-мудра*) и т.д. В ритуалах созерцания акта соития на высших уровнях тантрического совершенствования *Ваджраяны* М. нередко называется духовная супруга, наиболее подходящая для достижения Великого блаженства (*махасукха*). См. также *Махамудра*.

МУДРОСТЬ см. *Праджня*.

«МУЛА-МАДХЬЯМАКА-КАРИКА» (сан. *Mūla-madhyamaka-kārikāḥ*, «Коренные строфы о Срединности») — основополагающий трактат махаянской школы *мадхьямики*, созданный *Нагарджуной* в конце II в. и входящий в канонические буддийские собрания на кит. (*Трипитака*) и тибетском (*Тенгьюр*) языках. Санскритский текст сохранился только в составе «*Прасанна-пады*» («Ясные строки») *Чандракирти* (VII в.), являющейся комментарием на две Вводные строфы и 447 строф основного текста (в 27 главах) произведения *Нагарджуны*. Последнее слово названия — «*карика*» (строфы) зачастую по-русски произносится «*карики*», чтобы передать множественное число.

Трактат представляет собой руководство по логико-полемическому мастерству, применяя которое монахи-мадхьямики подвергали деструкции основные философские понятия и религиозные доктрины идейных противников, опровергали их доводы. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий — как общеполемических (причина и условия, самосущее, время, соединение и т.д.), так и собственно буддийских (*страдание*, Будда-*татхагата*, 12 звеньев цепи *взаимозависимого происхождения* и т.д.). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и даже абсурдность (*прасанга*) аргументации оппонентов, *Нагарджуна* в апофатической (всё отрицающей) манере демонстрировал коренные учения и ценности ранней *Махаяны*: (1) во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни другой первопричины), на которую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (*шунья*), но и пустота пуста; (2) все теоретико-познавательные средства (*прамана*) недостоверны, абсолютная истина (*парамартха-сатья*) ими непостижима и невыразима.

Основополагающий трактат *Нагарджуны* имеет богатую традицию комментирования, которая началась с автокомментария (две версии которого сохранились на китайском и тибетском языках) и продолжается до сих пор, в т.ч. на европейских языках. Такое внимание к труду привлечено не только благодаря авторству основателя школы, считающегося «Вторым Буддой», но и его содержательным аспектам.

Н

НАГА (сан. *nāga*, змей) — могущественное водное (иногда подземное) мифическое змееподобное существо, которое может принимать получеловеческий вид (змей с головой и руками человека). Издревле, задолго до Будды Н. являлись весьма почитаемыми в Индии персонажами религиозных представлений. Их обратил в буддизм ещё *Шакьямуни*, и с тех пор они охраняют сокровищницы текстов Закона. Их цари называются *нага-раджами*, один из которых вручил *Нагарджуне* тексты *сутр* Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамита*) — начало *Махаяны*. Н. изображались зачастую в виде полулюдей-полузмей и символизировали внутренние, скрытые от глаз силы природы. Нередко они описывались изрыгающими дым и огонь. При классификации живых существ их относят либо к животным, либо к полубогам (*асура*).

НАГАРДЖУНА (сан. *nāga-arjuna*, Змей-древо) — буддийский мыслитель II — нач. III в., основоположник *мадхьямики* (первой религиозно-философской школы *Махаяны*), автор её базисных текстов; причислен к лику святых (просветлённых существ, или *бодхисаттв Махаяны*, и совершенных магов, или *махасиддхов Ваджраяны*), канонизирован в тибето-монгольской иконографии. О нём известно только из агиографических источников, описывающих героя скорее как сверхъестественное существо, жизнь которого длилась от 300 до 600 лет в подвигах во славу *Махаяны*. Возможно, он происходил из брахманского рода из Южной Индии, был мастером философской полемики и медитации, творцом десятков религиозно-идеологических и логико-диалектических произведений, хотя в китайских и тибетских переводах сохранилось около 200 приписываемых ему трудов: от комментариев на буддийские сутры до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т.д.

В научной буддологии Н. принято считать автора «*Мула-мадхьямака-карики*» («Коренных строф о Срединности») и доктринально родственных трактатов, в которых комментировались и защищались в полемике идеи ранней *Махаяны*. В этих текстах (отдельные дошли до нас и на санскрите) использовались различные подходы, в т.ч. и метод негативной диалектики, чтобы передать неописуемость недвойственного Абсолюта через отдельные мадхьямиковские учения: о тождестве *нирваны* и *сансары*, о пустоте, об отсутствии независимой сущности во всеобщей относительности и взаимообусловленности, о двух истинах — условной и безусловной, о двух телах Будды, о двоякой практике Просветления — посредством накопления нравственности (*пунья*) и интуитивно-йогических знаний (*джняна*) и т.д.

Труды этого мыслителя стали теоретическим фундаментом религиозно-философской школы, они изучались и комментировались в течение всего периода индийского буддизма; эта традиция продолжается до сих пор тибето-монгольским (в т.ч. российским) и, в определенном смысле, китайско-японским буддизмом.

НАЛАНДА — буддийский монастырский комплекс в Северо-Восточной Индии (близ Раджагрихи — столицы древней Магадхи, ныне около г. Патна, штат Бихар). При царе Кумарагупте (415–455) и последующих царях здесь строились новые сооружения, в т.ч. шестизэтажное святилище, воздвигались скульптуры, и в частности бронзовая фигура Будды высотой 26 м. Вплоть до XII в. здесь велось монументальное культовое строительство, которое способствовало созда-

нию центра культуры и образования. Согласно «Запискам» китайских путешественников VII в., количество учителей, монахов и студентов Н. достигало 10 тыс., и фактически это был первый университет Южной и Восточной Азии, где обучали не только буддизму и не только буддистов. Программа-минимум предусматривала основательную подготовку по «пяти великим наукам»: 1) изучение санскрита и книг великих его грамматистов, а также других языков, 2) освоение искусств и ремёсел культового назначения, 3) овладение теорией и практикой врачевания, 4) усвоение логико-полемиического мастерства, 5) постижение религиозно-философских систем.

По каждой из дисциплин давались также знания об индуистских и джайнских текстах, брахманы учили Ведам и аргументации ведических мыслителей. Но общим и обязательным условием пребывания в Н. было знание монастырских правил (*Винаи*) и их соблюдение, участие в ритуальных действиях и буддийских празднествах. Н. славился не только выдающимися наставниками и настоятелями, но и строгим распорядком, а также требовательностью к студентам, которые должны были заучивать базисные тексты наизусть, знать комментаторскую литературу, участвовать в публичных тематических диспутах.

Эта новая система воспитания и образования отличалась от традиционной, когда ученики жили в доме брахмана — жреца и учителя. Каждодневную жизнь и снабжение всем необходимым насельников университета-монастыря обеспечивали селяне от ста до двухсот приписанных Н. деревень, государственные подати которых состояли как в предписанном содержании монахов, так и в кормлении паломников, почитавших святыми местные храмы. Данная организационная модель внутреннего и внешнего устройства центра культуры и образования в Индии была распространена и на другие буддийские монастырские комплексы, а в конце VIII в. фактически перенесена в Тибет, где действовала до 60-х гг. XX в. Монгольские народы с XVII в. (в России со второй половины XVIII в.) тоже переняли эту модель.

Н. — крупнейший центр науки и литературы Индии того времени, здесь был подлинный университет, где получали духовные и светские знания сотни и тысячи индийцев и выходцев из других стран.

НАМКАЙ НОРБУ РИНПОЧЕ (род. в 1938 г.) — тибетский учёный, адепт *дзогчена*, признан воплощением (*тулку*) нескольких деятелей буддизма прошлого, в т.ч. духовной преемственности линии *дхарма-раджей* (царей Закона) Бутана. По приглашению проф. Дж.Туччи с 1960 г. работает на Западе: преподаёт, переводит, издаёт труды, не-

однократно посещал Россию, где проводил семинары и давал посвящения. Его книги публикуются на русском языке. Его исследовательские проекты посвящены литературе *бон*, медицине, тантрической *йоге*, астрологии и т.д.

НАМТАР (*тиб.* gnam thar, освобождение, жизнеописание святого, достигшего освобождения) — жанр тибетской агиографической литературы, опирающийся не столько на события жизни святого лица, сколько на религиозные парадигмы, т.е. на образцы описаний сакральных значений той или иной школы буддизма: обстоятельства рождения, посвящения, встречи с духовными учителями, видения, миссионерскую, писательскую, медитативную деятельность и т.д.

НАРОПА (*тиб.* na ro pa; *сан.* *Nāropāda*, 1016–1100) — индийский тантрический мастер (*махасиддха*) *йоги* из Кашмира, продолжатель дела *Тилопы*, создатель знаменитой системы «шестичленной *йоги*» и автор 30 трудов *Тенгьюра*, большинство из которых перевёл его тибетский ученик *Марпе*. Прежде чем предаться занятиям *Ваджраяной*, был признанным учёным и настоятелем *Наланды*. Он также передал *Марпе* линию духовной преемственности в практике *махамудры*. См. также *Кагью*.

НЕВЕДЕНИЕ (*сан.* *авидья*, *тиб.* ma rig pa) — кардинальное понятие буддизма как одного из трёх глубочайших корней череды рождений (*сансара*), растущего в силу незнания причинной связи кармических деяний и их последствий. В *Махаяне* и *Ваджраяне* назван второй его вид — незнание *абсолютной истины*, *абсолютной реальности* и *пустоты* (*шуньята*).

НИГУМА (IX в.) — сестра или духовная супруга *Наропы*, ученица *Тилопы*, тантрическая *йогиня*, которая дала собственное истолкование «шестичленной *йоги*» и передала свои практические знания тибетцу *Кхьюнпо Налчжору* (1002–1064). Её жизнеописания противоречивы. В одних она считается *дакини* (демоническое существо женского пола и духовного уровня *бодхисаттвы*) Мудрости, в других — парой *Наропы* в ритуалах *махамудры*. В Тибете *Кхьюнпо* построил ряд монастырей, в которых 30 лет распространял учения Н. и *Тилопы*. Эта традиция духовной передачи получила название *шангпа-кагью* и действует до сих пор.

НИРВАНА (*сан.* *nirvāṇa*, недуновение, отсутствие какого бы то ни было влияния, полное прекращение) — 1) свобода от желаний, стра-

даний, привязанностей, т.е. отсутствие их влияния на события жизни; 2) освобождение от страдания, от круга рождений особи, т.е. полное прекращение череды рождений; 3) состояние сознания, в котором *дхармо*-частицы потока сознания пребывают в покое; 4) высшая цель устремлений верующих в раннем буддизме и в *тхераваде*, достижимая после искоренения всех омрачений (*клеща*), т.е. клещей, отравляющих сознание ядом. В палийских *суттах* именно последнее определяется как состояние «*нирваны* с остатком», что свойственно *архатам* при жизни и другим святым существам, которые обрели Просветление (*бодхи*), поскольку они продолжают пребывать благодаря оставшимся группам *дхармо*-частиц (*скандха*), ибо только после смерти *архата скандхи* распадаются окончательно. Полное же обретение «*нирваны* без остатка» (*паринирвана*) возможно только тогда, когда *скандхи* поглощаются пустотностью (*шуньята*). Третьим видом иногда называют «непостоянную *нирвану*» — таковым является состояние Будды, превзошедшего крайности бытия, в т.ч. *Н.* и *сансару*. Об этом состоянии говорят, как об умиротворении (*шанти*), как о некоем «мире *Н.*» внутри «мира *сансары*». Собственно *Н.* непостижима мыслью и невыразима в слове, будучи абсолютной истиной непосредственного познания идеи отсутствия самости (*анатман*) и всеобъемлющего непостоянства (*анитья*).

В *Махаяне Нагарджуны* «остаток» истолковывается иначе, под ним понимаются всевозможные движения мысли, мысленные конструкции, умственные построения (*викальпа*) и умозрение (*дришти*). В «*Ратна-авали*» (I, 42) *Нагарджуна* сказал: «Неверно, что *нирвана* есть небытие (*абхава*), но разве можно представить её бытие? Прекращение раздумий о бытии и небытии называется *нирваной*». В позднем индийском и тибетском буддизме пришли к понятию «естественной *нирваны*» — это пустота (*шуньята*), отсутствие собственного независимого существования (*нихсвабхава*) и, согласно *Шантидэве*, «существа по своей природе пребывают в *нирване*». *Лонгчен Рабджам* увязал *Н.* и Просветление с *ригпой* — состоянием чистого и полного присутствия, «освобождением как достижением самосовершенства», с состоянием Изначального будды *Самантабхадры*. Здесь в миг Просветления отпадает необходимость в *медитации*.

НИРМАНА-КАЙЯ (сан. *nirmāṇa-kāya*, Тело воплощения, или Явленное тело) — понятие особой формы воплощения из *Сострадания* «вселенского» Тела Будды или Тела Закона (*дхарма-кайя*) в *Махаяне* и *Ваджраяне*. Тексты этих направлений называют три основных ти-

па Явленного Тела: 1) спонтанно возникающее в виде земных будд, в т.ч. *Шакьямуни*, — это высшее воплощение для провозглашения Закона; 2) Тело как «воплощение» мест, веществ (пищи, снадобий и т.д.), предметов, ремёсел и искусных средств — всего того, что помогает существам жить; 3) Тело существ, которые в предыдущих рождениях пребывали на небе *Тушита*. В тибетском буддизме понятие Н.-к. распространяется на все воплощения будд, *бодхисаттв*, *дакинй* и т.д., которые являются на земле в качестве глав школ, настоятелей и учёных лам. Н.-к. может стать Явленным Телом Учителя в любое время, в любом месте *сансары*, для самых разных видов существ и их духовной зрелости. Форма изложения Закона этим Учителем зависит от уровня развития слушателей, от обстоятельств их жизни, от потребностей и способностей понимания. См. *Дхарма-кайя*, *Трикайя*, *Самбхога-кайя*.

НЬИНГМА (тиб. *gnying ma*, старая, древняя, или старая традиция переводов) — тибетская школа *Ваджраяны*, основанная в последней четверти VIII в. *Падмасамбхавой*, *Вималамитрой* и другими учителями, а также 25 учениками первого из них. Несколько его сочинений сохранилось в *Тенгьюре*, но в собственно школе ему приписывается авторство трудов, по объёму превосходящих Слово Будды — *Кангьюр*. Текстовое наследие Н. подразделяется на «сокровенную» (*терма*) литературу трех линий передачи наивысшей, или внутренней, *тантры* — *ануттара-йоги*. Традиционно считается, что эти тексты были сокрыты, спрятаны *Падмасамбхавой* и *дакини* Йеше Цогьял в потайных пещерах и других труднодоступных местах Тибета и Гималаев, а начиная с XI в. и доныне они постепенно отыскиваются *термонами* — адептами данной *тантры*, в которых возрождаются основоположник и его непосредственные ученики. В XIX в. это собрание «сокрытой преемственности духовных сокровищ» было ксилографически отпечатано в 111 томах. Кроме него существовала еще установленная в VIII в. устная традиция передачи учений от учителя к ученику (*бка' ма*). Эти тексты начали собираться и записываться с XV в. В XVII в. они были упорядочены и отпечатаны вместе с комментариями и практическими руководствами. Современное издание обоих собраний включает более 550 томов энциклопедического формата.

Культовая сторона Н., опиравшейся на философию *йогачары*, близка автохтонной религии тибетцев — *бон* (вид шаманизма), но одно из главных мест в ней занимает фактическое обожествление *Падмасамбхавы*, т.е. причисление его к лику будд. Помимо монастырской формы буддизма (кстати, без обета безбрачия и других строгих

правил монашеского устава) Н. широко практиковала и практикует скитальчество тантрических йогинов, мистиков, которые живут и действуют по собственному разумению. В сотериологию (теорию освобождения) буддизма школа привнесла учение о «быстром» (в течение 1–7 рождений) достижении состояния Будды благодаря особым инициациям, медитациям, средствам и т.д. Но самое скорое освобождение обещает *дзогчен*, а именно — в этой жизни.

Будучи изгнанной в IX в. из центральных областей Тибета (в пору гонений на буддизм), Н. укоренилась в провинциях, особенно на востоке страны, где преобладала вплоть до 60-х гг. XX в. В последние десятилетия школа распространилась в Непале, Западной Европе и Северной Америке.

О

ОБЕРМИЛЛЕР Евгений Евгеньевич (1901–1935) — русский буддолог, один из лучших знатоков своего времени махаянской литературы на санскритском и тибетском языках, сторонник глубокого изучения тибетских источников и исторической литературы, ученик *Ф.И.Щербатского*. Внёс огромный вклад в исследование оригинальных текстов ранней *Махаяны*, в т.ч. изначальных доктрин *йогачары*, первым перевёл «Историю буддизма» *Будона*, публиковал труды в *Библиотеке Буддике*. Его переводы и исследования увидели свет только на англ. яз.

ОДДИЯНА (сан. *oḍḍiyāna*) см. *Уддияна*.

ОЛЬДЕНБУРГ Сергей Фёдорович (1863–1934) — русский буддолог-индианист, филолог и историк, один из создателей и бессменный редактор *Библиотеки Буддике* с 1897 по 1934 г., автор ряда трудов, путешественник по Центральной Азии и собиратель ценнейшей коллекции буддийских рукописей и образцов искусства. Будучи непременным секретарём Российской Академии наук (1904–1929), О. смог убедить пришедших к власти большевиков не разрушать эту старейшую организацию Российской империи, хотя сам подвергался аресту и репрессиям.

ОМ (сан. *Om*, священный слог) — ритуальный возглас со времён Ригведы, возникающий при произношении трёх звуков А, У и М, сим-

волизирующих всё сущее в единстве как некое начало и конец всего. Правильное произнесение этой слоговой *мантры* является одним из йогических приемов как в индуизме, так и в буддизме. С этого начинается чтение любого буддийского текста, что означает неразрывное единство тела, речи и ума Будды. ОМ является также начальным возгласом других буддийских *мантр*.

ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ (сан. *Om maṇi padme hūm*, «Ом, жемчужина в лотосе, славься») — одна из наиболее известных *мантр*, призывающих и взывающих о помощи *бодхисаттвы Авалокитешвары*. Это сакральное речение имеет сотни толкований.

ОТРЕЧЕНИЕ (сан. *prahāṇa*) — в буддизме это один из важнейших актов вступления на *Путь*. В ранний период оно понималось как уход из дома, полный разрыв родственных связей, отказ от жизни домохозяина и возможное пострижение в монахи (*бхикшу*), чему примером была жизнь Будды *Шакьямуни*. В *Махаяне* и *Ваджраяне* — это скорее освобождение от желаний любого рода и привязанностей ко всем формам мирского преуспевания: богатству, славе, общественному положению и даже к религиозному стремлению заслужить следующее благоприятное рождение. Здесь подход иной, позволяющий заниматься мирскими делами и быть внутренне к ним равнодушным, не впадая в гордыню и любование собственным превосходством. В каком-то смысле такое отношение отражает пословица: «Не место красит человека, а человек место».

П

ПАДМА (сан.) см. *Лотос*.

ПАДМАСАМБХАВА (сан. *padma-saṃbhava*, Рождённый в лотосе Будды *Амитабхи*) — индийский йогин *Ваджраяны* VIII–IX вв., один из отцов буддизма в Тибете, основоположник школы *ньингма* и *дзогчена*, автор нескольких трудов, вошедших в *Тенгьюр*. В школе *ньингма* П. приписывается авторство собрания сочинений, превосходящих по объёму Слово Будды (*Кангьюр*) и посвященных особому направлению, так называемой внутренней *тантре* — *ануттара-йога-тантре*. Её высший отдел — *ати-йога*, или *дзогчен*, — обучал адеп-

тов достижению Просветления в течение одной жизни. Сам П. причислен к лику будд и зачастую величается «Вторым Буддой», единственным появившимся на земле не из лона женщины, а из цветка лотоса. Считается, что он умел укрощать злобных божеств, летать по воздуху, узнавать прошлое и будущее, легко превращать трупы в груды золота, творить чудеса посредством магии заклинаний. П. был *махасиддхой*, овладевшим восемью *садханами видьядхар*, которые ему даровала *дакини* Кармендрани. П. объединил их в единую систему тантрической практики, называемой «мандалой восьми Херук», и передал её своим главным тибетским ученикам.

Религиозное учение П. подкреплялось глубокой философией *йога-чары*. «Есть только Ум» (*читта-матра*) в качестве единственной реальности, *Абсолюта*, молниеподобного тела Будды, постигаемого лишь в состоянии интуитивного прозрения (*бодхи*). Пребывая в нем, адепт возвращается к недвойственности подлинного бытия. Всё остальное есть лишь иллюзия (*майя*), или следствия искажённого восприятия ущербного и омрачённого сознания. Избавиться от него помогают представления о том, что этот Ум имеет три тела (*трикайя*).

Грубое, проявленное Тело воплощения (*нирмана-кайя*) познаётся как раз посредством ритуального служения и методов *медитации*, состоящей в представлении себя в форме божества пантеона *тантры* П., в которую были включены местные божества тибетцев и *бона* либо в виде самостоятельных буддизированных культов, либо путем отождествления их с функционально близкими индийскими персонажами религиозной истории и космологии. Далее адепт приступал к «открытию» Тела наслаждения Будды — *самбхога-кайе*. Если Тело воплощения Будды объясняет тайну иллюзорной множественности, то Тело наслаждения — тайну иллюзорной двойственности. В тантризме П. духовная задача раскрытия данной тайны решается и описывается до гениального просто.

Он использовал язык, символику и образность из сексуального опыта человечества, с помощью которого можно передать необходимое духовное содержание и смысл, не создавая новой системы понятий, терминов, обозначений и определений. Йогам и приверженцам такого пути совершенствования предписывалось вначале взирать на скульптурные, живописные или символические изображения будд, *бодхисаттв*, божеств обоих полов с особо выделенными мужскими и женскими признаками, эрегированными гениталиями и т.д.

На втором этапе адептами уже созерцались изображения этих существ в позициях совокупления, в состоянии величайшего эротиче-

ского экстаза (*сан. yuga-naddha*, тиб. уаб уум). Медитативная цель такой техники считалась достигнутой, если адепту удавалось вызвать видение слияния двух разнополюх персонажей в едином порыве наслаждения. Религиозные философы описывали это мистическое единение как соединение пустотности (*шуньята*) или Мудрости (*праджня*) с *Состраданием* (*каруна*) или методом (*упайя*), т.е. женского и мужского начал соответственно.

Очевидно, что такого рода практика делалась доступной пониманию даже необразованных и не знающих буддизма тибетцев, прежде всего благодаря выразительности систем описания — с помощью вербального, изобразительного, ритуально-драматического и других искусств. Мысль о том, что половой акт доставляет наслаждение, не нуждалась в философской аргументации. В этом заключался огромный потенциал распространения тантризма, в т.ч. и его подспудного, тайного глубоко религиозного содержания.

Данный обрядовый комплекс в сочетании с медитативной техникой назывался *маха-йогой*, или первым из «внутренних» путей *ануттара-йога-тантры*, и далее развивался в *ану-йоге*, в которой делался упор на «подъем внутренних энергий». Третий, «внутренний» путь учения П. (*ати-йога*) ведет к постижению третьего Тела Будды — *дхарма-кайи* или *ваджра-кайи* (Тела Абсолюта, или Алмазного тела). В медитативной практике его адепты уже не используют визуализацию образов ни первого, ни второго из «внутренних» путей. Здесь задача йоги-на состоит в достижении состояния ума «чистого присутствия» и полного осознания. Как исчезающая радуга теряет свои цвета, так и в просветлённом уме освобождается всё проявленное.

Учение П. называют в Тибете еще и «прямым путем». О целостности этой системы, а также о полноте охвата различных сторон жизни религиозного общества и личности можно судить и потому, что индийский мастер не остановился на нравственных положениях *Хинаяны* и *Махаяны*, а внёс сюда значительные дополнения. В последних тоже нельзя не усмотреть гениальной простоты и стремления к доступности, пониманию его новых требований-пожеланий, что опять-таки сыграло огромную роль в Тибете.

Программа духовного совершенствования «прямого пути» излагалась в такой последовательности (согласно А. Давид-Нёэль):

1. Прочитать как можно больше разнообразных религиозных и философских книг. Часто слушать проповеди и речи учёных наставников, исповедующих различные истины и теории. Испробовать на себе все возможные методы.

2. Из всех изученных доктрин выбрать одну, отбросив остальные, подобно орлу, намечающему себе добычу из целого стада.

3. Жить скромно и не стараться выдвинуться, иметь смиренный вид, не привлекать внимания, не стремиться быть равным великим мира сего. Но под личиной незначительности высоко вознести свой дух и быть неизмеримо выше славы и почестей земных.

4. Быть ко всему безразличным; поступать как собака или свинья, пожирающие все, что бы им ни попало; не выбирать лучшего из того, что вам дают; не делать ни малейшего усилия, чтобы получить или избежать и т.д. Принимать, что выпадет на долю, — богатство или бедность, похвалы или презрение; перестать отличать добродетель от порока, доблестное от постыдного, добро от зла. Никогда не скорбеть, не раскаиваться, не предаваться сожалению, что бы ни произошло; в то же время ничему не радоваться, не веселиться и ничем не гордиться.

5. Бесстрастно и отрешенно наблюдать борьбу мнений и разнообразную деятельность живых существ. Такова природа вещей, образ жизни различных индивидуальностей. Созерцать мир подобно человеку, глядящему с самой высокой вершины на расположенные далеко внизу горы и долины.

6. Шестой этап описать нельзя — он тождествен понятию пустоты.

ПАНДИТА (сан. *paṇḍita*, учёный, умный) — почётный титул учителей, мыслителей, монахов. По-русски чаще встречается форма «пандит».

ПАНЧЕН-ЛАМА (тиб. *pan chen bla ma*, Учитель — великое знание) — титул высшего в линии преемственных воплощений школы *гелук*, а именно Будды *Амитабхи* в качестве Его *нирмана-кайи* (тиб. *sprul sku*). В Тибете П.-л. называют Панчен Ринпоче — «Великий Драгоценный Учёный» и он является настоятелем монастыря Ташилхунпо (*bkra shis lhun po*) в г. Шигатце. Впервые этот титул был присвоен в XVII в. *Далай-ламой V* своему учителю Чоки Гьялцену (1570–1662), который сразу стал П.-л. IV, и от него в глубь истории ретроспективно была проведена линия духовного преемства в лице трёх исторических предшественников. П.-л. X (1938–1989) был и зам. председателя Народного собрания Китая. Ныне действуют два П.-л. XI: один избран *Далай-ламой XIV*, а второй находится под китайским покровительством.

ПАРАМАРТХА-САТЬЯ (сан. *paramārtha-satya*, истина наивысших смыслов) — истина, постигаемая при непосредственном видении вне-

знаково-понятийного осмысления, в отличие от относительной истины. Знание того, что неопишимо и невыразимо: пустотность, Тело Закона Будды и т.д., см. *Абсолютная истина, Две истины*.

ПАРАМИТА (сан. *pāramitā*, «переправа» к совершенству, совершенствование) — понятие учения об освобождении, характеризующее способы духовного роста *бодхисаттвы*. Если в раннем буддизме и особенно в *джатаках* они только назывались как качества Будды *Шакьямуни*, проявленные им в предыдущих рождениях *бодхисаттвой*, то в *Великой колеснице* П. рассматривались как главные практические приложения усилий для тех, кто стремился к Просветлению (*бодхи*). Первые махаянские *сутры* называли шесть видов такого совершенствования: даяние (*дана*), нравственность (*шила*), терпимость (*кшанти*), решимость (*вирья*), созерцание (*дхьяна*) и проникновенная мудрость (*праджня*). Позднее к списку добавляются ещё четыре: (7) совершенство способов *Срединного Пути* (*упайя*), (8) обеты и молитвы о благе других существ (*пранидхи*), (9) духовные силы (*бала*) и (10) совершенство интуитивного знания (*джняна*). Они служат воспитанию идеала беспредельного альтруизма, любви и дружественности ко всем существам.

В *иконографии* известны символические изображения групп шести, десяти и двенадцати П. Общий атрибут всех иконографических персонажей групп П. — это штандарт с драгоценностью (*чинта-мани*), который они держат в правой руке. Остальные особенности представлены следующим образом: 1) *ратна-п.* — «совершенствование, подобное драгоценности»: тело красного цвета, в левой руке — диск луны на лотосе; 2) *дана-п.* — «совершенствование даяния»: тело красного цвета, в левой руке — колосок злака; 3) *шила-п.* — «совершенствование нравственности, добродетели»: тело белого цвета, в левой руке — цветочный диск; 4) *кшанти-п.* — «совершенствование терпимости»: тело желтого цвета, в левой руке — белый лотос; 5) *вирья-п.* — «совершенствование решимости»: тело зеленого, как изумруд, цвета, в левой руке — синий лотос; 6) *дхьяна-п.* — «совершенствование созерцания»: тело голубого, как небо, цвета, в левой руке — белый лотос; 7) *праджня-п.* — «совершенствование проникновенной Мудрости»: тело желтого или золотого цвета с четырьмя руками, две главные руки в позе *дхарма-чакра-правартана-мудры*, в правой боковой руке — штандарт с драгоценностью *чинта-мани*, в левой боковой — книга на лотосе; 8) *упайя-п.* — «совершенствование способов и средств освобождения»: тело зеленого цвета, в левой руке — *ваджра*

на лотосе; 9) *пранидхана-п.* — «совершенствование обетов и молитв»: тело синего цвета, в левой руке — меч на лотосе; 10) *бала-п.* — «совершенствование духовных сил»: тело красного цвета, в левой руке — книга; 11) *джняна-п.* — «совершенствование интуитивного знания»: тело белого цвета, в левой руке — дерево *Бодхи* с плодами из драгоценностей; 12) *ваджра-карма-п.* — «совершенствование деяния, подобного алмазу»: тело зеленого цвета, в левой руке — сдвоенная *ваджра* на лотосе.

ПАРИНИРВАНА (сан. *parinirvāṇa*, полное недуновение, отсутствие какого бы то ни было влияния; окончательное прекращение рождений; умиротворение, успокоение) — в отличие от *нирваны*, которую можно обрести и при жизни, П. есть уход из жизни, из круга рождений и смертей, или «*нирвана без остатка*». В ранних источниках термины «*нирвана*» и «П.» взаимозаменяемы. «Паринирвана-сутра» — так иногда называют «*Махапаринирвана-сутру*». См. *Нирвана*.

ПАТРУЛ РИНПОЧЕ (тиб. *dpal sprul rin po che*, 1808–1887) — выдающийся мастер, учёный и учитель *дзогчена*, один из самых ярких представителей в истории школы *ньингма*, который в своей жизни и творчестве воплотил нравственные идеалы и духовные знания буддизма.

ПЕРВАЯ ПРОПОВЕДЬ БУДДЫ см. «*Дхарма-чакра-правартана-сутра*».

ПОБЕДИТЕЛЬ (сан. *jina*, тиб. *rgyal ba*) — одно из имён Будды, победившего бога смерти *Мару*, а также эпитет других будд и ряда тибетских воплощений будд и *бодхисаттв*, например *далай-лам*, *панчен-лам*, *кармап*.

ПОЗДНЕЕВ Алексей Матвеевич (1851–1920) — русский буддолог, этнограф, знаток буддийских ритуалов Монголии и народов России, монголовед, собиратель рукописей, предметов быта и культа. Учился в С.-Петербурге, автор известных трудов, с 1899 г. возглавлял Восточный институт во Владивостоке.

ПОСВЯЩЕНИЕ — церемония вступления в буддийскую общину (*сангха*) или на буддийский Путь (*марга*, *яна*). Уже в Индии и странах *тхеравады* этой церемонии (сан. *абхишека*, *пали* — *абхисека*) прида-

валось большое значение, но оно несравнимо возросло в Тибете (*тиб. dbang*), где мастерами *Ваджраяны* и адептами отдельных тантрических линий преемственности требовалось П. для каждой ритуальной или медитативной практики, ибо здесь оно создавало непосредственную кармическую связь посвящаемого как с *йидамом* данной практики, так и с учителем, с его духовной родословной. Посвящённый как бы получает силы «алмазного (молниеподобного) тела, речи и ума», для него все формы становятся божественными, звуки — *мантрами*, а мысли — *Мудростью*.

ПОТАЛА — зимний дворец *Далай-ламы*, возведённый в XVII в. при *Далай-ламе V* (1617–1682) и являющийся самым знаменитым сооружением Тибета, возвышающимся на холме над *Лхасой*. Считается, что раньше на этом холме стоял дворец знаменитого тибетского царя, покровителя буддизма *Сонгцэн Гампо* (пер. пол. VII в.).

ПРАДАКШИНА (*сан. pradakṣiṇā*, почтительный обход слева направо) — ритуальный обход (шествие) вокруг (по ходу солнца, по часовой стрелке) святого места, храма, изваяния, почитаемого человека. Обратный обход символически означает стремление навредить, совершить обряд вредоносной магии.

ПРАДЖНЯ (*сан. prajñā*, проникновенная мудрость) — интуитивное духовное знание, состоящее в постижении глубинного смысла главных буддийских истин: о не вечности (*анитья*), отсутствии Я (*анатман*) и страдании (вкупе с четырьмя *Благородными истинами* о нём). Обычно называют три вида П. — это мудрость обучающегося (Закону, *Дхарме*), мудрость размышляющего (над ним) и мудрость созерцающего (его истины). Они составляют учение о тройственной мудрости (см.: *Часть первая, II, 2*).

ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА (*сан. prajñā-pāramitā*, совершенствование Мудрости) — 1) высший вид духовного совершенства в ранней *Махаяне*, 2) название цикла махаянских сутр, 3) богиня Мудрости уровня *бодхисаттв* в *Махаяне* и *Ваджраяне*.

В I–II вв. *Махаяна* уже имела свои священные тексты — *агамы*, написанные на «смешанном» санскрите. Наиболее ранние из них — праджня-парамитские сутры, в которых используется в целом уже разработанный терминологический аппарат, общепринятый в религиозно-философской культуре Индии. «Праджня-парамита-сутра» (или

Сутры Совершенствования Мудрости) — название отдельных сутр и цикла махаянской канонической литературы. Наиболее ранние образцы этих текстов *Великой колесницы* датируются I в. до н.э.

Единство цикла подчеркивается также и тем, что большинство его сутр имеют в названиях число строк. Например, самыми известными и доктринально определяющими являются «Восьмитысячестрочная» («*Ашта-сахасрика*»), «25-тысячестрочная» («*Панча-вимшати-сахасрика*») и «100-тысячестрочная Сутра Совершенствования Мудрости» («*Шта-сахасрика Праджня-парамита-сутра*»). В этих сутрах впервые в буддизме излагаются идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, составившие основоположения *Махаяны*, отличавшие ее от *Малой колесницы* (подробнее см.: *Часть третья, Приложение I, I*).

ПРАСАНГИКА-МАДХЬЯМИКА (сан. *prāsaṅgika-mādhyāmika*, «срединники, [которые учат] взаимозависимости, всё пронизывающей обусловленности») — подшкола буддийской религиозной философии *мадхьямики*, заявившая о себе благодаря трудам *Чандракирти* в VII в. Он считал себя прямым преемником линии учителей *Махаяны* от *Нагарджуны*, *Арьядэвы* и *Буддхапалиты*, но фактически подшкола основана в противовес *сватантрика-мадхьямике* и философско-полемическим методам, предложенным *Бхававивекой*. Главные различия между двумя ветвями *мадхьямики* заключались в трактовке позиции школы в философских диспутах того времени, а также в отношении к логико-диалектическому мастерству и задачам эпистемологии. Согласно *Чандракирти*, срединник (*мадхьямик*) — это тот, кто равно удалён от противоположных точек зрения по любому вопросу дискуссии, кто не аргументирует собственной позиции и не выдвигает какого бы то ни было тезиса. Тем не менее он должен активно участвовать в спорах, опровергая тезисы оппонентов. Делать это *мадхьямик* может сугубо логическими и теоретико-познавательными методами, указывая на ошибки, противоречия, внутреннюю несостоятельность философских систем идейных противников и недоверенность их способов доказательства. Задача такого рода критики — не только подвергнуть деструкции, показать несовершенство рассудочных постулатов и логических доводов (*юкти*) оппонента, но и продемонстрировать нелепость и абсурдность всего его религиозно-философского учения. Поэтому П.-м. зачастую называют школой «сведения к логическому абсурду» доводов оппонентов. По мысли *Чандракирти*, эта процедура «абсурдизации» рационально-теоретического дискурса — прекрасная прак-

тика для очищения ума философов от вымыслов, заблуждений, фантазий, навязчивых схем рассудка и других лжеконструкций познания. Следовательно, участие *мадхьямиков* в полемике — это их акт Со-страдания и помощи страдающим интеллектуалам. Соответственно занятия срединников логикой и эпистемологией являются духовной практикой.

Учение П.-м. было востребовано в Тибете в школах *кадам* и особенно *гелук*, которая признаётся философско-религиозной преемницей традиции *Нагарджуны*–*Чандракирти*. Труды учителей этой линии преемственности по-прежнему изучаются в монастырских учебных заведениях Тибета, гималайских стран, Индии, Монголии, России, а учителя *гелук* преподают её во многих университетах Европы и Северной Америки.

«ПРАСАННА-ПАДА» (сан. *prasanna-padā*, Ясные строки) — название философско-полемического труда буддийского мыслителя *Чандракирти* (VII в.), являющегося комментарием (*вритти*) на строфы «Мула-мадхьямака-карики» *Нагарджуны* (примерное соотношение текстов 10:1). Первое критическое издание санскритского источника осуществил Луи де ла Валле Пуссэн при содействии Российской Академии наук (*Bibliotheca Buddhica*, IV, 1903–1913). Именно П. свидетельствовала об окончательном разделении *мадхьямики* на две подшколы: критикуемую в трактате *сватантрику*, основанную *Бхававивекой* (VI в.), и *прасангика-мадхьямику* *Чандракирти*, который назвал своими предшественниками *Нагарджуну* (II–III вв.), *Арьядэву* (III в.) и *Буддхапалиту* (V в.). *Прасангика* — это метод негативной диалектики, позволяющий автору, не обозначая собственной точки зрения, подвергать деструкции, сводить к абсурду категории и понятия оппонентов, разрушать их логическую аргументацию. Согласно *Чандракирти*, значение этого метода в том, что он есть средство (*упайя*) очищения философских умов от доктринально-рассудочного конструирования — главной преграды на пути религиозного освобождения. Ибо абсолютная истина невыразима и постигается только интуитивно, посредством правильных техник медитации.

Структурно П. идентична «*Мадхьямака-карике*» и состоит из 27 глав, в каждой из которых рассматриваются отдельные понятия оппонентов. Трактат был и остается предметом изучения всеми монахами тибето-монгольского, а также российского буддизма, особенно представителями школы *гелук*, непосредственно продолжающей традиции *прасангика-мадхьямики* *Чандракирти*.

ПРАТИБИМБА (сан. *pratibimba*, отражение, сходство, образ) — написанное или нарисованное изображение божества. Символика образа божества в тантрической литературе отличается особой сложностью. Образ, созерцаемый йогиним, называется «существом обета», или «символическое существо» (*самая-самтв*). Истинно существующий образ, «приглашаемый или вызываемый из чистого пространства» (*акаша-дхату*), называется «существом Знания» (*джняна-самтв*). Считается, что для его порождения в сознании имеется два источника: (1) духовное совершенствование (*парамита*) и (2) плод культовой практики, соответствующей десяти стадиям (*даца-бхуми*) духовного роста *бодхисаттвы*. В качестве «существа Знания» принимается телесное проявление главного божества и его свиты. Оно может быть *бодхисаттвой* или Буддой как в облике *нирмана-кайи*, так и в облике *самбхога-кайи*. Почитаемые изображения, по словам Далай-ламы XIV, «напоминают нам о реальном божестве или существе, которое они символизируют».

ПРАТИМОКША (сан. *prātimokṣa*, пали *pātimokkha*, то, что способствует освобождению) — общее название монастырских уставов различных буддийских школ, правила которых дважды в месяц (в дни полнолуний и новолуний) декламируются на собрании посвящённых монахов, исповедующихся в проступках. Монах должен дать обет выполнять все или часть правил. Для духовного развития буддисту-мирянину (или мирянке), а также нередко послушнику в монастыре Будда советовал соблюдать пять заповедей (*панча-шила*): блюсти целомудрие, не убивать, не красть, не лгать и не принимать опьяняющих напитков, как и одурманивающих веществ. Большое значение в миссионерской деятельности буддистов отводилось также проповеди идеалов милосердия (*майтри*), Сострадания (*каруна*), дружелюбия (*мудита*), миролюбия и др.

В отдельных школах текст устава входил в состав священного канона. Но, например, в палийской *Типитаке тхеравады* *Патимоккхи* нет, хотя все ее конкретные положения разрозненно входят в книги *Виная-питаки*; поэтому «*Сутта-вибханга*» из неё может считаться пространном комментированным изложением устава школы. Современные учёные убеждены, что тексты *Винаи* создавались в течение двух-трёх столетий, причём палийские рецензии отнюдь не самые древние (что признается и знатоками *Типитаки тхеравады*). Более древние пласты такого рода словесности можно найти в наследии *махасангхиков* и некоторых других древних школ. К сожалению, эти книги сохранились только в кит. переводах.

Количество правил в дисциплинарных кодексах буддистов различно. Учёным известны списки поведенческих норм, состоящие из 170, 200, 227, 253 и т.д. пунктов. Однако основными из них являются 150 правил устава, остальные же можно считать правилами «хороших манер», за нарушение которых не предусмотрено серьезных наказаний. Так, в палийской *Патимоккхе* — 227 норм поведения. Из них 152 — обязательные к исполнению и 75 — желательные. Все они подразделяются на семь (или восемь) групп. Так, в первую группу входят всего четыре нарушения правил, считающихся наиболее тяжкими (умышленное убийство, воровство, любая форма сексуального удовольствия и ложь о собственных сверхъестественных способностях). За такого рода проступки следует самое строгое наказание — изгнание из *сангхи*. Нарушения норм всех остальных групп хотя и многочисленны (от 13 до 92 правил в группе), но вполне исправимы внутри общины через покаяние и различные виды искупления, налагаемые старейшинами.

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА (сан. *pratitya-samutpāda*, взаимозависимое происхождение) — см. *Взаимозависимое происхождение*.

ПРАТЬЕКА-БУДДА (сан. *pratyeka-buddha*, будда-одиночка) — тот, кто достиг Просветления посредством собственных усилий, будда, не являющийся учителем, будда-для-себя, не следующий практике духовного совершенствования (*парамита*), Будда, не сострадающий другим, в отличие от Свято-Просветлённого (*Самъяк-самбуддха*). П.-б. сравниваются с индийскими однорогими носорогами, которые скрытны и живут поодиночке. Тем не менее подобный Путь признаётся возможным и достоверным Путём освобождения.

ПРЕДПИСАНИЯ МОНАХАМ (сан. *dhūta-guṇa*, пали *dhuta-aṅga*, средства очищения) — уже в древних сутрах Будда советовал практиковать их монахам, чтобы отрешиться от мирских воспоминаний, быть всегда собранным, сдержанным и т.д. В палийских суттах их насчитывается 13, в *Махаяне* более известен почти идентичный список из 12 предписаний: 1) поддерживать жизнь подаянием, 2) облачаться в три одеяния, 3) кроме подаяния не принимать другой пищи, 4) отдыхать и спать сидя (считается, что это помогает обуздывать двигательную активность), 5) быть довольным любым пропитанием и условиями проживания, 6) пребывать у корня дерева, 7) есть один раз в день, 8) пребывать на открытом воздухе, 9) пребывать в отрешённо-

сти, т.е. во внутреннем состоянии отрешения, погружения в самоанализ, 10) пребывать в местах трупосложения, на кладбищах (Будда рекомендовал созерцать процесс разложения трупов с целью исцеления от чувственных побуждений, порывов, желаний, похоти), 11) носить одеяния из лоскутов (отходов швейного производства), 12) носить одеяния из шерстяных тканей. Последнее является дополнительным предписанием для северных монахов.

ПРЕТА (*сан. preta*, ненасытный дух, мучимый жаждой и голодом) — в буддизме один из шести видов живых существ, рождающихся таковыми, ибо были жадными в прежнем человеческом воплощении. Образное описание П. дал Нагарджуна в «Дружественном послании» («*Сухрил-лекха*», 91–94):

Ненасытным же духам нескончаемые страдания
Причиняет отсутствие желаемого,
Ибо они поистине пребывают в страхе и нестерпимом ожидании
Утолить голод, жажду, [превозмочь] холод, жару.
Одни из них, мучающиеся голодом, имеют рот
Всего лишь с игольное ушко, а брюхо — величиной с гору.
Поэтому они не в состоянии проглотить
Даже маленький кусочек из валяющихся отвратительных отбросов.
Другие — лишь кожа да кости. Будучи нагими, они похожи
На засохшую верхушку дерева пальмира.
У некоторых по ночам [видно] пламя из глотки,
Ибо их пища — раскалённый песок, пожираемый пастью.
Иные низкие виды [ненасытных духов] не находят [для пищи]
Даже нечистот... (см. [Андросов 2000а: 100]).

ПРИБЕЖИЩЕ (*сан. śaraṇa*) — понятие, обозначающее стремление лица духовно окормляться учением Просветлённого, испытывая доверие к Закону (*Дхарма*) и к его носителям, членам общины (*сангха*). Ещё в древности была выработана формула клятвенного обета «трёх прибежищ», произносимого как при посвящении в монахи и монахини, так и мирянами, желающими приобщиться к этому религиозному знанию. Нужно было трижды молвить: «Уповаю на Просветлённого, как на прибежище, уповаю на Закон, как на прибежище, уповаю на общину, как на прибежище. О Благодатный, прими нас под свою защиту отныне и до кончины». В *Ваджраяне* понятие «трёх П.» дополнялось и зачастую заменялось понятием «трёх корней» (*тиб. rtsa ba gsum*): 1) учитель (*сан. гуру*), 2) божество созерцания (*тиб. йидам*) и 3) защитники Учения, в т.ч. *дакини*. См. *Три Драгоценности*.

ПРОСВЕТЛЕНИЕ (сан. *bodhi*) — наивысшая цель духовных устремлений в буддизме, см. *Бодхи*.

ПРОСВЕТЛЁННЫЙ (сан. *buddha*) — русский перевод имени Будда и термина «будда». См. *Будда*.

ПУДГАЛА-ВАДА (сан. *pudgala-vāda*, учение об индивидуе, о личности) — доктринально-философское учение ветви раннего буддизма в школах *ватсиутриев* и *самматиев*. См.: *Часть первая*, I, 2.

ПУДЖА (сан. *pūjā*, *pūjana*, почитание, поклонение, подношение) — сакральное подношение или пожертвование как выражение благоговения перед учителем (*гуру*, *ламой*) или священным местом (храмом, *ступой*), в т.ч. перед божеством созерцания *мандалы*. Известны три их вида как основного обряда почитания: материальные, вербальные и умственные. Это могут быть цветы, вода, пища, а также подношения в виде молитв, восхвалений, гимнов. Умственное подношение выражается в добрых устремлениях, в заботе о благе других и т.д. В тантрической практике *пуджа-деви* (или *дэви*) означают «богинь подношений», которые приносят в жертву предметы чувственного наслаждения. В *Ваджраяне* называют четыре вида П. (1) Внешними подношениями считаются вода для полоскания рта, вода для омовения ног, цветы, курящиеся благовония, светильники (лампады), «жертвенный хлеб» (*тиб. dtor ma*), пища — всё это выставляется в сосудах на алтаре. Музыка, восклицания и песни тоже считаются подношением. Танцы и созерцаемые иконографические образы также относятся к внешним подношениям. (2) Внутренними жертвоприношениями являются семя, кровь и плоть жертвователя. (3) Тайной П. признаётся соитие мужчины и женщины пред святым образом. (4) Окончательным и решающим пожертвованием объявляется порождение в уме единения блаженства и пустотности.

ПУРАНА (сан. *purāṇa*, древнее предание, собрание мифов и легенд) — сборники преданий (*смрити*) индийской старины, из которых 18 главных содержат ритуально-обрядовые комплексы индуизма.

ПУСТОТА (пустотность) см. *Шуньята*.

ПУТЬ см. *Восьмеричный Путь*, *Марга*, *Срединный Путь*.

ПХОВА (*тиб.* 'pho ba; *сан.* *saṃkrānti*, перенос (преобразование) — тантрическая практика, которой перед смертью занимаются мастера и адепты *Ваджраяны*, чтобы перенести своё сознание в благоприятное следующее воплощение. Считается, что они входят в состояние *дхарма-кайи*, или в чистую сферу *йидама* (личного божества), или в чистую сферу *дакини*. Этот перенос непосредственно связан с шестью *йогами Наропы*, а также с различными текстами линий духовной преемственности. (Знаком успешной практики признаётся отверстие, возникающее в ореоле над телом умирающего, которое видят йогини.) В руководствах по П. сообщаются различные знаки, свидетельствующие о приближении смерти и необходимости шаг за шагом готовиться к ней. В любом случае *йога* П. даёт возможность умереть спокойно и радостно, сохранять ясное сознание вплоть до наступления смерти.

ПЯТЬ БЕСПРЕДЕЛЬНЫХ ПРЕСТУПЛЕНИЙ (*сан.* *pañca ananta-ryāṇi*, пять беспределов) — самые страшные преступления, карой за которые будет рождение в нижних кругах ада: убийство матери, убийство отца, убийство святого и Достойного *нирваны* (*архата*), пролитие крови Истинносущего (*Татхагата*) со злым умыслом, причинение раскола общине (*сангхе*).

ПЯТЬ БУДД, или ИСТИННОСУЩИХ (*сан.* *pañca-buddha* или *pañca-tathāgata*), — понятие махаянского учения о небесных буддах, пребывающих в особых странах; или землях буддийской вселенной (*буддха-киштра*). Будучи ещё на стадии просветлённых существ (*бодхисаттв*), они дали обет создать «землю Будды», в чём и преуспели. В эту пятёрку входят *Вайрочана*, *Акиобхья*, *Амитабха*, *Ратнасамбхава*, *Амогхасиддхи*. Вокруг каждого из них сформировались особые культы, циклы *супр*, мифологических и доктринальных представлений.

Мастера медитации (*дхьяна*) и *бодхисаттвы* созерцают Тело наслаждения (*самбхога-кайя*) Будды, пребывающее как бы «размноженным» в небесных странах, или «чистых землях» (*буддха-киштра*), например «в лице» названных будд. Это Тело (и каждый из его «представителей») характеризуется 32 большими отметинами и 80 малыми признаками, с помощью которых в медитации создается образ Будды. Будды стран света отличаются друг от друга атрибутами (изображением ритуально-культовых предметов), а также цветом, присущим отдельным *дхьяни-буддам* (так их условно называют учёные). Всего основных цветов пять: белый, синий, красный, зелёный и жёлтый — соответственно пяти сторонам света (центр, восток, запад, север, юг).

Каждый из этих будд — объект определённого культа, адепты которого получают наставления непосредственно от «своего» будды. *Самбхога-кайя* будет присутствовать во вселенной до тех пор, пока все существа не разрушат свои иллюзорные, с точки зрения *дхарма-кайи*, или сансарические формы и не войдут в истинносущее состояние. Это Тело трактуется буддистами двояко. С одной стороны, Будда наслаждается в нём величием освобождения, с другой — общается в этом обличии с высшими *бодхисаттвами*, которые «подготавливают» существа к спасению и передают ему для «отправления» их в *нирвану*.

В прошлой, настоящей и будущей земной истории будды могут пребывать и как люди: рождаться, обретать Просветление, распространять Учение, стариться и умирать, вернее, возвращаться в *нирвану*. В этом случае имеется в виду Явленное Тело, или Тело воплощения (*нирмана-кайя*) Будды. Одним из ярких примеров последнего является жизнь Будды *Шакьямуни*. Махаянисты полагают, что явление будд — это, с одной стороны, акт Сострадания, а с другой — магический трюк, иллюзия, ибо подлинно реально лишь одно Тело Будды. *Нирмана-кайя* является людям в качестве проповедника истинного Учения. Согласно *Махаяне*, в сём виде Будда приходил множество раз, но памятны буддистам лишь семь последних таких воплощений, называемых *мануши-буддха* — «человеко-будды». Земные будды произошли сверхъестественным образом от пяти *дхьяни-будд*, или медитативно созерцаемых форм *самбхога-кайи*.

ПЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ (сан. *pañca-śīla*) — см. *Пратимокша*.

ПЯТЬ ЗНАНИЙ (сан. *pañca-jñāna*) — одно из важнейших учений *Махаяны*. Это знание о том, (1) как воспринимать [всё] подобно зеркалу (*адарша-джняна*), которое не имеет раздвоенного ума, (2) как относиться ко всему одинаково (*самата-джняна*), (3) как исследовать, анализировать (*пратъявекишана-джняна*), (4) как выполнять то, что необходимо сделать (*критья-ануштхана-джняна*), (5) как воспринимать Законоучение в состоянии совершенной чистоты (*сувишуддха-дхарма-дхату-джняна*). В *Ваджраяне* каждый из этих видов знания символизирует один из пяти будд. Первые четыре пункта этого учения иногда называют «четыре исконные мудрости» (тиб. ye shes bzhi).

ПЯТЬ СЕМЕЙСТВ (сан. *pañca-gotra, pañca-kula*) — мифологические семьи, называемые *Падма*, *Ваджра*, *Будда*, *Ратна*, *Карма*. Им соответствуют тантрические практики, в которых пять омрачений

(клеща), или «ядов сознания»: страсть, ненависть, неведение, гордыня и зависть — преобразаются в пять мудростей. Это «мудрость распознавания», «мудрость, подобная зеркалу», «мудрость основы сущего, или Абсолюта (дхарма-дхату)», «мудрость равновесия» и «мудрость, завершающая все деяния». Семьи «возглавляют» пять Истинносущих (Татхагата, Джина): Амиабха, Акиобхья, Вайрочана, Ратнасамбхава, Амогхасиддхи, — которые являют Тело наслаждения (самбхога-кайя). В иконографической мандале этой пятёрки (панча-татхагата-мандала) Вайрочана с «супругой» (праджня) Ваджрадхатвишвари занимают центр.

ПЯТЬ СТАДИЙ ПУТИ ВЕЛИКОЙ КОЛЕСНИЦЫ см. Марга.

Р

РАН-ТОНГ (тиб. rang stong, пустота самости) — один из подходов тибетских мыслителей к учению о пустотности: внутри нас, в т.ч. у будд и бодхисаттв, нет никакой самостоятельной сущности (них-свабхава), нет вечной души (анатман) и вообще никакой неизменной природы. В Индии это истолкование развивалось прасангика-мадхьямиками в полемических трактатах и подразумевало полное отрицание любой сущности без утверждения чего бы то ни было вместо неё. Согласно махаянским сутрам *prakṛti-śūnyatā* (тиб. rang bzhin stong pa nyid), природа всех дхармо-частиц, как содействующих бытию, так и не содействующих ему, не сотворена ни учениками Будды (шравака), ни просветлёнными одиночками (пратьека-будда), ни высокопросветлёнными существами (бодхисаттвами-махасаттвами), ни Истинносущими (Татхагата), ни достойными нирваны (архатами), ни подлинно просветлёнными буддами; и в силу такой природы всё природное пусто. Согласно комментатору Нагарджуны Чандракирти («Мадхьямака-аватара», VI, 198–199), Р.-т. (сан. пракрити-шуньята) является одним из 20 положений единого списка, и под природой здесь понимается «коренной источник» (тиб. rang bzhin nyid du bsnyad pa), или сущность всех источников существования (см. [Андросов 2000а: 505–513]).

Р.-т. играл видную роль в средневековой полемике тибетских школ, особенно в его противопоставлении подходу шен-тонг, который защищала школа джонанг (см.).

«РАТНА-АВАЛИ» (сан. *ratna-āvalī*, «Драгоценные строфы») — известное произведение *Нагарджуны* (II–III вв.), в котором более 500 строф (²/₃ содержания сохранилось на санскрите, а полностью — в китайском и тибетском переводах). «Строфы» относятся к дидактическому жанру «наставление царю». Однако в них входят не только социально-идеологические учения *Великой колесницы*, но и философские, доктринальные, сотериологические материалы, в т.ч. прекрасный гимн-обет *бодхисаттвы*.

Трактат предназначался *Нагарджуну* для образованных светских слоёв древнеиндийского общества, знакомых с доктринальными азами буддизма и его религиозной ролью. Сочинение посвящено изложению основных учений ранней *Махаяны*, которая, как можно заключить из содержания, была для того времени ещё далеко не очевидной Колесницей буддизма и не пользовалась признанием, прежде всего у власти имущих. Автор «Наставления», во-первых, делает упор на «кровное родство» махаянских особенностей и Закона Будды, Просветлённого, во-вторых, указывает на духовные преимущества *Великой колесницы* и её последователей, *бодхисаттв*, перед *Малой колесницей* (I, 12; IV, 67–70, 78–99 и др.), в-третьих, показывает это, опираясь на фрагменты полемики по религиозным и философским вопросам с хинаянистами (I, 42–62, 63–73; IV, 46–66).

При изложении достоинств махаянского Пути *Нагарджуна* подчёркивает социальную роль, вытекающую естественным образом из новых трактовок учений о великой *Любви* (*махамайтри*, см. III, 57, 67, 85; IV, 75 и т.д.) и великом *Сострадании* (*махакаруна*, см. III, 52, 87; IV, 4, 66, 69–70, 78, 80–82, 99 и т.д.). «Наставление» предлагает расширительное понимание этих терминов, ибо великая *Любовь* — это и великое наслаждение (*махасукха*) от обретения духовных высот, а великое *Сострадание* — это не только готовность к сочувствию и помощи другому существу, но и накопление добродетели (*пунья*), а также знания (*джняна*). Последнее необходимо прежде всего для того, чтобы увеличить собственные возможности сострадать каждому здесь, сейчас, в мире. Только во вторую очередь это имеет смысл и пользу для будущих рождений совершенствующейся особи.

«РАТНА-КУТА-СУТРА» (сан. *ratna-kūṭa-sūtra*, «Драгоценное собрание сутр») — многотомная коллекция ранних махаянских текстов Слова Просветлённого, состоящая из 49 самостоятельных *сутр*, из которых наибольшую известность приобрели, пожалуй, «Кащьяпапариварта», «Сукхавати-вьюха» и др. Полные версии сохранились только в переводах на китайский и тибетский языки.

РАТНАСАМБХАВА (сан. *ratna-sambhava*, источник драгоценностей, драгоценный источник) — один из пяти будд, Просветлённый драгоценный источник Тела наслаждения (*самбхога-кайя*) Будды, символизирующий беспредельную щедрость и иногда отождествляемый с источником трёх Драгоценностей: Просветлённого, Закона и святой Общины. Р. обычно изображается золотым (жёлтым) цветом и восседает на «чистых землях» небес в южной стороне вселенского пространства или в южном сегменте *мандалы*.

РАХУЛА (сан. *rāhula*, оковы, преграда, препона) — имя сына царевича *Сиддхартхи* и его жены *Ясодхары*, родившегося перед уходом будущего Просветлённого в отшельничество. В семилетнем возрасте Р. принял первое посвящение в буддийскую общину, созданную его отцом, в 20 лет стал полноправным монахом, автором семи канонических *сутр*. В зрелом возрасте он достиг архатства. В буддизме Р. считается покровителем послушников (*шраманера*).

РЕРИХ Юрий Николаевич (1902–1960) — русский буддолог, тибетолог, этнограф Центральной Азии, искусствовед, автор множества трудов и переводов с тибетского на английский язык, в т.ч. знаменитых «Голубых анналов» Шоннубала в 1946 г. С 1917 по 1957 г. учится и трудится за рубежом, вместе с отцом, Н.К.Рерихом, совершает центральноазиатские экспедиции; вернувшись в Россию в 1957 г., возрождает изучение буддизма и языков буддийской культуры, восстанавливает серию *Библиотека Буддика*. Его ученики (Г.М.Бонгард-Левин, Т.Я.Елизаренкова, Ю.М.Парфионович, В.Н.Топоров и др.) стали крупнейшими учёными России.

РИГПА (тиб. *rig pa*, сан. *vidyā*, знание-видение) — в общепбуддийском смысле этот термин обозначает интуитивное знание (*видья*), свободное от *авидьи* как главной причины заблуждений, иллюзий, неведения, обрекающего на череду рождений (*сансара*). В *дзогчене* Р. — это чистое и естественное присутствие в качестве основы любого знания, свойственного всем видам существ и любым состояниям сознания, это то, что всегда есть здесь и сейчас и посредством чего мы постоянно носим в себе природу Будды, никогда не расставаясь с ней, но редко осознавая её.

РИМЕ (тиб. *ris med*) — обновленческое движение в тибетском буддизме против сектантства, обособления, стремления обеспечить пре-

восходство собственной школы, за возрождение всех учительских традиций, за беспристрастное отношение ко всем учениям. Сложилось в XIX в. в Восточном Тибете и нашло выражение как в проповеднической деятельности, так и в письменных трудах ряда выдающихся учителей: *Джамьянга Кхьенце Вангпо* (1820–1892), *Джамгона Конгтрула* (1813–1899), *Чогьюра Дэчен Лингпу* (1829–1879), *Мипама Гьяцо* (1846–1912). Некоторые учёные полагают, что они выступали за объединение всех школ в единое Учение, лишённое черт ограниченности собственными линиями духовного преемства. Одной из особенностей обучения этими мастерами было возрождение интереса к индийским источникам тибетского буддизма в качестве единой основы истинного знания. Ныне это движение продолжает развиваться современными учителями, в первую очередь в *ньингме*, *кагью*, *сакья*.

РИНПОЧЕ (*тиб.* rin po che, драгоценность, великоценный, великозначимый) — почётный титул, присваиваемый всем воплощениям учителей тибетского буддизма в качестве непреходящей ценности Закона и культуры.

РИШИ (*сан.* ṛṣi, певец, мудрец, отшельник) — в ведийской традиции мудрецы-провидцы, признаваемые авторами гимнов Вед. В буддийских текстах *риши* — титул мудреца, синоним наставника.

РОЗЕНБЕРГ Оттон Оттонович (1888–1919) — русский буддолог, японист, ученик Ф.И.Щербатского, автор одного из лучших исследований буддийской философии и теории *дхармо-частиц* — *абхидхармы*.

РУПА (*сан.* rūpa, внешность, цвет, форма, облик, образ) — термин, обозначающий в буддизме всё, имеющее очертания и цвет. В *абхидхарме* Р. (или *рупа-скандха*) — это одна из групп *дхармо-частиц* потока сознания, представляющая его чувственное содержание, сообщающая в т.ч. и о материальном мире. Часто используется в сочетании с другими терминами. В иконографии Р. — это храмовая скульптура, образ святых ликов и других персонажей.

РУПА-ДХАТУ (*сан.* rūpa-dhātu, сфера цветов и форм) — общее название 16–18-го миров буддийской вселенной, которые населяют высокодуховные существа (боги, *архаты*, *бодхисаттвы*, будды) и которые являются объектами медитации (*дхьяна*) четырех уровней созерцания. Насельники этих миров уже освободились от некоторых

физических функций других существ: запаха, вкуса, полового влечения, телесного страдания. Высшее небо этой сферы — *Акаништха*.

РУПА-КАЙЯ (сан. *rūpa-kāya*, Тело цвета и формы [Будды]) — основополагающее сотериологическое понятие, которое наряду с понятием *дхарма-кайи* четко характеризовало религиозное учение *Великой* и *Алмазной колесниц*. Р.-к. — это фактически все мироздание, явленное органам чувств, мышлению и даже высшим уровням созерцания, а отнюдь не только будды, проповедовавшие существам на земле или на небесах. Из представлений об этом Теле ранней *Махаяны* и *Нагарджуны* произошли два более поздних понятия — о Теле воплощения (*нирмана-кайя*) и Теле наслаждения (*самбхога-кайя*).

С

САДХАНА (сан. *sādhana*, выполнение, достижение, средство достижения) — (1) Техника духовного развития и осуществления духовной цели по достижению единства или тождества с созерцаемым образом, божеством. (2) Письменное руководство с предписаниями нравственных, психических и йогических упражнений, которые следует выполнять в определённом порядке с использованием *мантр* сакральных образов и т.д. Но главные значения, как и смысл совершаемого, может передать изустно только учитель (*гуру*). (3) Текст, предусматривающий визуализацию божества и практику духовной реализации. С. — основной иконографический текст, описывающий внешний облик персонажей пантеона. Предающийся С. (зачастую многие годы) называется *садхака*, а если ему удастся получить плод, то таковым являются *сиддхи* — сверхъестественные силы и способности. Тантрическая литература подразделяется на тексты *тантр* (описание основ Пути и плода в связи с определёнными божествами *мандалы*) и тексты С., детально упорядочивающие способы медитации и средства достижения единства с сакральными персонажами. Кроме того, эта практика предполагает овладение четырьмя последовательными стадиями. (1) Рецитация (повторение) *мантры* при неослабевающем «одноточечном» созерцании божества (*йидам*). (2) Мольба-просьба к божеству, чтобы оно преобразило человеческое тело, речь и ум в Тело Будды, Его Слово и Его Ум. (3) Отождествление созерцаемого божества с действительным и с самим адептом созерцания. (4) Отождествление

изначальной чистоты божества (его тела, речи и ума) с собственными телом, речью и умом.

Теоретически в практике С. происходит следующее. Сначала нужно собственное Я и мир преобразить в состояние пустоты и ясности, и в этот «очищенный божественный сосуд» (*сан. самайя-саттва, тиб. dam tshig sems dra'*) должны вливаться высшие духовные силы природы Будды из Его океана сознания, затем «сосуд» и его новое содержимое необходимо сделать единым целым (*тиб. dam ye dbyer med*). Из правильно проведённой практики адепт выходит с вновь обрётёнными *сиддхи*.

«САДХАРМА-ПУНДАРИКА-СУТРА» (*сан.*) см. «Лотосовая сутра».

САКЬЯ (*тиб. sa skya*, светло-серая земля) — название школы тибетского буддизма, происходящее от названия местечка и монастыря Сакья в Западном Тибете, основанного в 1073 г. Хотя основоположником школы считается Сачен Гунга-нъинбо (1092–1158, признанный воплощением *Авалокитешвары*), отец которого построил первый монастырь, но своей специфике С. обязана известному тибетскому мыслителю и переводчику Дрогми (993–1077), 8 лет учившемуся в лучших буддийских университетах Индии. Из всех школ тибетского буддизма лишь в С. было разрешено жениться, ни *нъингма*, ни *кагью* не разрешали иметь официальную жену. Наиболее строго обет безбрачия соблюдался школой *кадам* и ее преемницей — *гелук*.

Главная отличительная особенность школы состояла в проповеди доктрины «Путь — Плод» (*сан. марга-пхала, тиб. lam 'bras*). Её создателем называют индийского мастера йоги *Вирупу* (приблизительно VIII–IX вв.), знатока «Хеваджра-тантры» — культовой и теоретической основы этой доктрины. Она гласит, что цель Пути (по круговороту рождений от страданий к освобождению) является внутренне присущей самому процессу Пути и реализуется в каждом духовном шаге шествующего. Философским фундаментом школы стало учение *йога-чары* и некоторые положения *мадхьямики*.

В XIII–XIV вв. С. представляла из себя наиболее весомую политическую силу Тибета и имела большое влияние как в ставках монгольских ханов, так и при дворе китайских императоров. *Сакья-пандита* и *Пагба-лама* (1235–1280) были и видными учеными школы, её иерархами, и политическими деятелями, сумевшими создать наиболее благоприятные условия для функционирования и развития тибетского

буддизма в огромных новых государственных образованиях Центральной и Восточной Азии. Из С. вышло ответвление *джонанг*, к которому принадлежал крупный учёный-историк *Таранатха* (1575–1634), но эта подшкола была запрещена иерархами *гелук*, и в XVII в. её деятельность сошла на нет. Ныне С. имеет несколько ветвей и монастырей в Тибете, Индии, Непале, а также в странах Запада.

САКЬЯ ПАНДИТА (*тиб.* sa skya pandita kun dga' rgyal mtshan, 1182–1251) — один из крупнейших деятелей школы *сакья*, воплощение *Манджушри*, политик, учёный, автор ряда философских трудов, среди которых выделяется «Сокровищница знания посредством достоверного источника познания» (*tshad ma rigs pa'i gter*), систематически излагающая эпистемологию *Дигнаги* и *Дхармакирти*. В его собрание сочинений входят и произведения религиозной поэзии, нравственно-этические наставления и трактаты, упорядочивающие обрядовую сторону тибетского буддизма. Он различал три уровня посвящения: 1) монашеский в соответствии с обетами *Пратимокхи* (дисциплинарных правил), 2) «бодхисаттвический» в соответствии с обетами *Со-страдания*, 3) тантрический в соответствии с практикой определённой *тантры*.

САМАДХИ (*сан.* *samādhi*, сосредоточение ума) — 1) «правильное С.» есть последняя ступень *Восьмеричного Пути*; 2) термин, обозначающий комплекс практических наставлений по работе над собственным сознанием с целью пробудить и развить врождённые способности к сосредоточению; 3) в более узком смысле термин означает упражнения по сосредоточению ума на одном объекте; 4) состояние глубокого транса. В буддизме акцентируется внимание на первом значении. «Правильное С.» — это способность ума пребывать в четырёх медитативных созерцаниях (*дхьяна*) объектов сферы цветов и форм (*рупа-дхату*, см. также *Космология буддизма*). Высшим уровнем этой практики считается созерцательное проникновение в верхние регионы буддийского космоса — на четыре неба сферы вне цветов и форм (*арупа-дхату*). Для обыденного понимания достаточно знать, что к «правильному С.» готовятся посредством сосредоточения на совершении благих дел (*карма*). Кроме того, термином «С.» маркируются различные практики, являющиеся составной частью духовных высот буддизма. Так, С. — одно из семи звеньев Просветления (*бодхи*), одна из трёх высших духовных способностей, одна из высших духовных сил и т.д. При обучении сосредоточению буддисты традиционно используют

40 видов объектов: от таких возвышенных, как *три Драгоценности*, до таких, как разлагающийся труп, — все зависит от степени духовной развитости ума и от конкретных целей упражнения.

САМАЙЯ (сан. *samaya*, встреча, взаимное согласие, соглашение, обычай) — (1) обет, связывающий тантрического йогина с его практикой. Этим обетом предваряется любое занятие *тантрой*. Каждый класс *тантры* имеет собственные процедуры С. (2) Этим же термином обозначается единство Тела, Слова и Ума Будды. См. также *Абхисамайя*.

САМАНТАБХАДРА (сан. *samantabhadra*, Всецело благой) — 1) имя одного из восьми главных *бодхисаттв* *Махаяны*; 2) синоним природы Будды; 3) одно из имён Тела Закона (*дхарма-кайя*) Будды в качестве воплощения природы ума, откуда, согласно *ньингме*, происходят высшие тантрические линии духовного преемства; 4) эпитет Изначального Будды (*Ади-будда*); 5) иногда отождествляется с *Вайрочаной*.

САМБХОГА-КАЙЯ (сан. *sambhoga-kāya*, Тело наслаждения) — Тело Будды, доступное созерцанию адептам Учения и другим совершенным существам. По-видимому, самая ранняя доктрина этого Тела содержится в «*Ланка-аватара-сутре*». Позднее в *Ваджраяне* учение об этом Телѣ получило значительное развитие. С.-к. в образе учителя *Ваджрасаттвы* проявляется вне времени и только на наивысшем уровне *сансары* — небе *Акаништха*. Там этот Учитель даёт самые сокровенные наставления в *Махаяне* и *тантрах* исключительно просветлённым существам (*бодхисаттвам*) не ниже седьмой стадии духовного развития (*бхуми*).

САМВРИТИ-САТЬИ (сан. *saṃvṛti-satya*, сокрытая истина) — понятие *Махаяны* и в первую очередь *мадхьямики* об относительности истины, знаково-обусловленной мирской и прочими системами передачи знаний. Тем не менее это единственная возможность общения, без которой нельзя научить абсолютной истине внезапного постижения, или истине наивысших смыслов (*парамартха-сатья*).

САММАТИЯ (сан. *sāmmatiyā*, школа мудреца Самматы) — более позднее название школы *ватсипутрия*, разделившейся ещё на три подшколы. См.: *Часть первая*, I, 2.

САМЪЁ (тиб. *bsam yas*) — первый буддийский монастырь в Тибете, возведённый *Шантаракиштой* и *Падмасамбхавой* во второй половине VIII в. (примерно в 787 г.) при покровительстве царя *Трисонг Децэна*. Центр культуры и деятельности, связанной с переводом *сутр* и *тантр*. Ныне в этом монастыре соседствуют монахи *ньингмы*, *сакьи* и *гелук*.

«САМЬЮТТА-НИКАЯ» (пали *samṃyutta-nikāya*, «Собрание поучений, распределённых по отделам») — третий свод *Сутта-питаки* палийского канона, состоящий из 2889 самостоятельных *сутт*, распределённых по 56 отделам (*самьютта*). Эти отделы в целом составляют пять небольших томов (*вагга*) — своего рода пять частей Учения Будды. К примеру, первый том, в который входят 11 отделов, представлен *суттами* из одной-двух стихотворных строф, посвящённых нравственности и буддийским жизненным идеалам. Второй том (10 отделов) составляют *сутты*, излагающие причинно-следственные отношения, и в первую очередь закон *взаимозависимого происхождения*. Третий том (13 отделов) — это учения о пяти группах (*скандха*, пали *кхандха*) *дхармо*-частиц потока сознания особей в качестве иллюстрации идеи не вечности (*анитья*) и отсутствия нетленной души (*анатман*, пали *анатта*). *Сутты* четвёртого тома (10 отделов) приводят главным образом учения об органах чувств и доктрину *кармы*. Пятый том (12 отделов) посвящён учениям о духовном совершенствовании, *Восьмеричном Пути* освобождения от череды рождений. 131 *сутта* этого тома объясняет учение о четырёх *Благородных истинах*. Здесь же приводится знаменитая первая проповедь Будды — «Сутта о приведении в движение Колеса Закона» (Дхамма-чакка-паваттана-сутта), содержательно близкая тексту и «Махавагги» *Виная-питаки*.

САМЪЯК-САМБУДДХА (сан. *samyak-saṃbuddha*, Свято Просветлённый) — термин, подчёркивающий превосходство достижения Просветления, в отличие от *архатов* и *пратьека-будд*. Хотя природа Просветления (*бодхи*) для всех святых лиц одинакова, тем не менее только будды, несущие существам знания, обладают всеведением (*сарваджня*) и другими необходимыми для этого качествами, например десятию силами (*даща-бала*).

САНГХА (сан. *saṅgha*, объединение, общество) — община буддийских монахов (*бхикишу*) или монахинь (*бхикишуни*), свято чтящих закон (*дхарму*) Просветлённого (*Будда*), у которых миряне ищут покрови-

тельства, защиты от страданий и бед. С. является одной из *трёх Драгоценностей* буддизма. В его ранний период, а также в *тхераваде* существовало и существует понятие «святой общины», состоящей только из буддийских святых четырёх категорий (от *шротаннны* до *архата*). В широком смысле С. — это все буддийские монахи мира, тогда как в узком — это монахи определённого направления, школы, монастыря, храма, придерживающиеся единого устава (*Пратимокша*).

САНГХА-АРАМА-ПАЛА (*сан. saṅgha-ārāma-pāla*, страж, защитник храма и монастыря) — божество из разряда *дхармапал*, покровительствующее тому или иному монастырю.

САНДЖНЯ (*сан. sañjñā*, сознание, обозначение) — опознавание сознанием объектов пяти видов чувственного восприятия, или знаково-понятийное содержание сознания, в качестве третьей группы (*скандха*) *дхармо*-частиц потока сознания.

САНСАРА (*сан. saṃsāra*, странствие из рождения в рождение) — 1) термин, обозначающий круговорот рождений одной особи, её бесконечные переходы из одного существования в другое, каждое из которых обусловлено *кармой*, т.е. всем тем, что делалось, говорилось и мыслилось этой особью в прежних жизнях; 2) мир страстей, горестей и удовольствий пяти или шести (в зависимости от школы буддизма) видов живых существ (см. *Космология буддизма*), противопоставляемый *нирване*. В *абхидхарме* — это неразрывная цепь состояний сознания, образуемых *дхармо*-частицами пяти групп (*скандха*), которые, ежемгновенно меняясь, создают безначальный поток сознания отдельной особи, длящийся неисчислимо долгое время, бесчисленные жизни и смерти, многие *кальпы*. Рождение богом, полубогом (*асура*) или человеком считается благоприятным, причем последнее — наиболее благоприятно для духовного совершенствования и освобождения. «Управление» процессом рождений ради получения «благоприятного рождения» является временной религиозной целью. Окончательное же избавление от круговорота рождений — главная цель монахов *Малой колесницы*, тогда как в *Махаяне* и *Ваджраяне* ей равноценно стремление стать просветлённым существом — *бодхисаттвой*, который предпочитает *нирване* (прекращению череды рождений) странствие по С., помогая духовно другим существам.

САНСКАРА (*сан. saṃskāra*, исполнение, силы и влияния прежних деяний) — 1) вспыхивающе-гаснущая *дхармо*-частица потока созна-

ния, придающая ему энергетику, десятки видов такого рода частиц буддийские аналитики *абхидхармы* объединяли в особую группу (*санскара-скандха*); 2) эпитет *кармы* в качестве второго звена цепи *взаимозависимого происхождения* (*пратитья-самутпада*).

САНТАНА (*сан. saṃtāna*, распространение, расширение, поток) — понятие потока сознания особи, индивида. Этот поток вспыхивающе-гаснущих *дхармо*-частиц не имеет начала и конца, ибо его кажущийся конец — прекращение волнений частиц (*нирвана*) — не является абсолютным прекращением, он продолжается в иной форме реальности. Имеет проявленное состояние (*вьякрита*) при жизни особи в том или ином виде странствия (существа ада, животные, ненасытные духи — *пре́та*, полубоги, люди и боги), а также не проявленное (*авьякрита*) — после смерти и до нового рождения, возможно, в другом виде странствия по *сансаре*. Содержание потока меняется каждое мгновение, ибо столько длится существование *дхармо*-частицы. Задача буддийского адепта *абхидхармы* — тщательно анализировать состояние потока вспыхнувших *дхармо*-частиц предыдущего момента (как остановленный на экране стоп-кадр), чтобы устранять корни или семена омрачающих частиц. Как это делать — учат буддийские доктрины о Пути. См. также *Вайбхашика*, *Скандха*.

САРВАСТИВАДА (*сан. sarva-asti-vāda*, учение о том, что все [*дхармо*-частицы] существуют) — школа буддизма *Малой колесницы* (*Хинаяна*), возникшая, по-видимому, в III в. до н.э. и внёсшая огромный вклад в развитие буддийской философии *абхидхармы*. По крайней мере шесть ответвлений (подшкол) С. развивали различные стороны хинаянской философии в её двух основных направлениях — *вайбхашики* и *саутрантики*. Благодаря полемике их представителей как между собой, так и с мыслителями *Великой колесницы*, буддизм получил в наследство сложнейшие системы философских знаний: онтологии, эпистемологии, этики, сотериологии и др. Подробнее см.: *Часть первая, I, 2*.

САРМА (*тиб. gsar ma*, новая *тантра*, новая школа) — новые школы тибетского буддизма, школы «нового перевода *тантр*»: *сакья*, *кагью*, *кадам* и *гелук*.

САРНАТХ — местечко близ Варанаси в Индии, где Просветлённый *Шакьямуни* произнёс свою Первую проповедь, где была воздвиг-

нута древняя *ступа*, храмы и монастыри. Поэтому С. является одним из четырёх самых священных мест буддизма, куда стекаются паломники со всего света. Ныне — это мировой центр буддизма, где проживают монахи трёх основных направлений и нескольких школ.

САТЬЯ (сан. *satya*) см. *Абсолютная истина, Благородные истины, Две истины.*

САУТРАНТИКА (сан. *sautrāntika*, приверженец сутр) — школа индо-буддийской философии *Хинаяны*, возникшая в результате раскола на Кашмирском соборе буддистов при императоре *Канишке* (I–II вв.). Раскол произошёл из-за несогласия признать аутентичными тексты *Абхидхарма-питаки* — Третьей корзины буддийского канона, что сделали *вайбхашики*, составившие на них комментарии (*Вибхаша*). С. Словом Будды считала только *Сутра-питаку*. Первым философом школы, сформулировавшим её принципы, был Кумаралата, или Кумаралабха (II в.). Подробнее см.: *Часть первая, I, 2, 3.*

САХАДЖА (сан. *sahaja*, природный, врождённый, вмести́рожденный) — тантрический термин, обозначающий врождённое единство Мудрости и Блаженства, представленное культовой парой «два в одном» (*тиб. яб-юм*) или созерцаемым изображением соития женских и мужских сакральных персонажей. Кроме того, этот термин означает врождённое наличие Просветления и чистоты, сокрытых под пеленой омрачений. Нередко употребляемый термин *сахаджа-яна*, понимаемый как ветвь *Ваджраяны*, предназначенная для адептов (*сиддха*), является одним из эпитетов *ануттара-йога-тантры*.

СВАБХАВИКА-КАЙЯ (сан. *svābhāvika-kāya*, Самосущее тело будды) — термин тантрической литературы, в который вкладывается понимание некой непостижимой умом сущности, которая предлежит трём Телам Будды (*трикайя*). Иногда называется четвёртым Телом Будды.

СВАДЭВА (сан. *svadeva*, своё божество) — центральное божество мандалы в «Йога-тантрах».

СВАСТИКА (сан. *svastika*, знак благоденствия, благополучия, процветания) — древний символ солнца и солнцеворота в виде креста с загнутыми концами по часовой стрелке; изображается часто на груди будд, небесных *бодхисаттв* как знак их Просветления, а также того,

что они вращают Колесо Закона. С. применяется и на различных культовых предметах, элементах храмового декора, она присутствует и на изображениях других божественных ликов Индии. С. в виде креста с загнутыми концами против часовой стрелки является символом «чёрных» магических культов.

СВАТАНТРИКА-МАДХЬЯМИКА (сан. *svātantrika-mādhyamika*, средний в отношении самостоятельного довода) — подшкола буддийской философии *мадхьямики*, основанная *Бхававивекой* (VI в.), которая не только опровергала доводы оппонентов, но и выдвигала свои собственные. Они состояли в следующем. Все обусловленные вещи (*дхармо*-частицы) нереальны (*шуньята*) с точки зрения абсолютной истины, поскольку производны от причин и условий, они подобны иллюзорным предметам. Необусловленные вещи (пространство, *нирвана* и т.д.) не существуют в абсолютном смысле, поскольку они не имели происхождения, подобно лотосу в небе. Этот довод не означал отрицания эмпирической достоверности вещей, а только отказывал им в абсолютной реальности, на которой настаивали философы *Хинаяны*. С.-м. выступала в буддизме с объединительными тенденциями, стремясь сгладить противоречия между *Махаяной* и *Хинаяной*. На втором этапе развития подшколы её представители *Шантаракшиита* (VIII в.) и *Камалашила* (VIII в.) привнесли в *мадхьямику* идеи *йогачары*, а *Харибхадра* (VIII–IX вв.) и его последователи — *саутрантики*. Оба течения *сватантрики* были очень популярны в Индии VIII–XII вв., особенно среди мыслителей *Ваджраяны*, а также доминировали в тибетской философии вплоть до XV–XVI вв. Ныне *сватантрика* изучается преимущественно в тибетских школах *сакья* и *кагью*.

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СПОСОБНОСТИ см. *Абхиджня*.

СЕМИЧЛЕННЫЙ ОБРЯД (тиб. *yan lag bdun pa*) — действия, подготавливающие новичка к тантрическим ритуалам и медитативным занятиям, включая *садханы* и стадии *лам-рима*. Обряд включает в себя: 1) простираение пред сакральным образом; 2) принесение подношений и жертвований, 3) отказ от собственных недобродетельных привычек; 4) возрадование по поводу благих деяний как других лиц, так и собственных; 5) просьбу обучиться у будд; 6) мольбу к буддам не уходить в *паринирвану*; 7) посвящение себя творению добродетели.

СЕМЬ ДРАГОЦЕННОСТЕЙ (сан. *sapta ratnāni*, семь драгоценностей) — получает в награду тот, кто обретёт достоинство Вселенского

правителя (*чакравартин*), покровительствующего буддизму. К ним относятся колесо, конь, слон, жемчужина, царица, меч, советник. В некоторых списках два последних пункта могут быть другими, например домохозяин и командующий войсками. Каждая «драгоценность» имеет собственную религиозную семантику. См. также *Семь знаков царского достоинства*.

СЕМЬ ДРАГОЦЕННЫХ МАТЕРИАЛОВ — один из отмеченных в индо-тибетской традиции перечней драгоценных металлов и камней: золото, серебро, ляпис-лазурь, хрусталь, агат, рубин, сердолик.

СЕМЬ ЗНАКОВ ЦАРСКОГО ДОСТОИНСТВА, или семь драгоценностей Вселенского правителя (*чакравартина*) — мифологический список, включающий те же самые *Семь драгоценностей*.

СИДДХА (сан. *siddha*, совершенный, преуспевший, искусный маг) — буддийский мастер *йоги*, овладевший восемью сверхъестественными способностями (*сиддхи*). В обыденном понимании С. может становиться сколь угодно малым или большим, невидимкой, лёгким или тяжёлым, перемещаться в пространстве, совершать деяния силой ума, подчинять время, предметы, события природные и социальные, т.е. ему приписываются могущественные силы и способности, сопоставимые со сказочными возможностями образов волшебников, чародеев и колдунов известного нам фольклора. В тантрическом буддизме С. представляли монашескую форму развития религии, вели страннический образ жизни и своим поведением демонстрировали пренебрежение монашеским уставом, нравственными обетами и общечеловеческими нормами. Принято считать, что силы и способности они получают от главных небесных персонажей той или иной тантрической системы *Ваджраяны*. См. также *Махасиддха*, *Сиддхи*.

СИДДХАРТХА (сан. *siddha-artha*, Достигший цели) — имя царевича народа *шакьев*, которые первые 29 лет жизни носил *Гаутама* (*Готама*), обретший Просветление (*бодхи*) и ставший Буддой, Мудрецом из *шакьев* — *Шакьямуни*.

СИДДХИ (сан. *siddhi*, завершение, достижение цели, магия, искусство) — в буддизме это особые силы и способности, обретаемые на духовном Пути к Просветлению. К С. относятся дар ясновидения, яснослышания, способность летать, перемещаться в другие сферы все-

ленной, становиться невидимым, быть вечно юным, изменять свой облик, способность владеть своим телом и управлять внешним окружением, до отрешенности практиковать дар Сострадания и другие духовные идеалы. Существуют классификации С. на высшие, средние и низшие. В тантрической литературе называют восемь видов «обычных» С.: 1) сила особых пилюль, поддерживающих долгое время жизнь без пищи; 2) сила особой примочки для глаз, которая усиливает зрение; 3) сила беспрепятственного перемещения под землёй; 4) сила скакать верхом на летящем мече; 5) сила летать; 6) способность становиться невидимым; 7) сила продления срока жизни; 8) способность исцелять раны. См. также *Абхиджня*.

СИНГОН (яп. «истинное Слово») — школа японской *Ваджраяны*. С. относится к «тайному учению» (яп. *миккё*) *йога-тантры* и восходит к кит. «школе мантр» (кит. *чжэньянь цзун*), действовавшей с VIII в., однако не получившей там значительного распространения, несмотря на переводы *тантр ануттара-йоги* в XI в.

СКАНДХА (сан. *skandha*, скопление) — группа того или иного вида *дхармо-частиц* (см. *Дхарма*) потока сознания особи. Буддисты насчитывают пять групп, которые суть пять видов «прилипания» сознания к объектам *сансары* как внешним, так и внутренним, например к собственному Эго. В первую группу входят *дхармо-частицы* чувственного содержания (*рупа*) потока сознания, в основном это пять органов чувств и их объекты; вторая группа — ощущения (*ведана*) приятного, неприятного и нейтрального; третья — представления (*санджня*), или знаково-понятийное содержание сознания; четвёртая — кармические силы и влияния (*санскара*) прежних деяний; пятая — [чистое] познание (*виджняна*). Считается, что эти группы обуславливают существование Я индивида, препятствующее познанию подлинной бессамости (*анатман*), переходящей (*анитья*), Просветлению (*бодхи*) и окончательному освобождению (*мокша, нирвана*). См. также *Абхидхарма, Вайбхашика, Сантана*.

СЛОВО БУДДЫ — рус. перевод с санскрита изначального названия Слова Просветлённого (*Buddha-vācana, Buddha-bhāṣita*), которое на первых порах обозначало Его высказывания, проповеди, предписания, установления, содержание бесед с Ним и т.д. Главные собрания этого изначально устного наследия были записаны на палийском (в I в. до н.э.) и санскритском (примерно во II–IV вв.) языках, оно сохрани-

лось также в переводах на китайский и тибетский (*Кангьюр*) языки. Используются и другие названия Слова, например «Закон Просветлённого» (*буддха-дхарма*) или «Истинный Закон» (*сад-дхарма*), но в этом случае центр тяжести переносится на смыслы и значения изречённого Буддой.

СОЗЕРЦАНИЕ см. *Дхьяна*, *Вишьяна* и *Шаматха*.

СОЗНАНИЕ-СОКРОВИЩНИЦА см. *Алая-виджняна*.

СОКРОВЕННОЕ МЕСТО (*тиб. sbas yul*) — тантрические сферы пребывания *йогинов*, *даков* и *дакинь*, божеств *мандалы*. К ним относятся, в частности, *Шамбала*, гора *Алханай* в Бурятии и др.

СОЛНЦЕ — ЛУНА (*сан. sūrya-candra*) — семантика двух начал мифологически многослойна; в буддизме эта пара символизирует *Сострадание* и *Мудрость*, учителя и донатора.

СОНГЦЭН ГАМПО (*тиб. srong btsan sgam po*) — великий царь Тибета первой половины VII в., объединитель страны, строитель *Лхасы* и покровитель буддизма, считается воплощением *Авалокитешвары* (*тиб. Ченрези*).

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ см. *Самадхи*.

СОСТРАДАНИЕ — рус. перевод с санскрита важнейшего понятия буддизма, особенно *Великой колесницы*. Это понятие выражалось несколькими терминами, и прежде всего: *kaṇḍā*, *kāṇḍya*, *kṛā*. В раннем буддизме и в *Малой колеснице* оно входило в состав учения о четырёх совершенных состояниях, или о четырёх неизмеримо-совершенных качествах, а именно: *Любовь*, *Сострадание*, *Радость*, *Невозмутимость*, которые медитативно практиковались монахами в целях духовного освобождения от омрачений (*клеща*). В ранней *Махаяне*, и в частности в трактатах *Нагарджуны*, *Сострадание* присоединялось к списку шести совершенствований (*парамита*) седьмым пунктом. Здесь оно представляло начальное, базисное условие для всех, стремящихся к Просветлению (*бодхи*). Идеальное *Сострадание* к другим существам (вне зависимости от родства или близости) способен испытать только тот, кто искоренил привязанность к Я и Моё. Такие существа уже называются *бодхисаттвами*. Образным воплощением абсолютного *Сострадания* стал *Авалокитешвара*.

СРЕДИННЫЙ ПУТЬ — рус. перевод с пали (*majjhimā paṭipadā*) и с санскрита (*madhyamā pratipad*) изначального названия буддийского религиозного учения о практике духовного освобождения. Будда советовал своим последователям избегать двух крайностей: (1) использовать религиозные обряды ради достижения мирских целей и (2) изнурять своё тело и ум отшельническими обетами, узами аскетизма ради обретения высшей цели. Именно на этом Пути основоположника буддизма постигло Просветление (*бодхи*), Он познал умиротворение (*шанти*) и *нирвану*. В палийских и других домахаянских текстах С. П. — синоним *Восьмеричного Пути*. Эта проповедь остаётся действенной и в современной *тхераваде* стран Юго-Восточной Азии.

В *Махаяне* понятие С. П. дополнилось новыми смыслами, такими, как средняя позиция между любыми противоположными точками зрения и вообще между любым «да» и любым «нет». Так, согласно *мадхьямике*, суждения «нечто есть» или «ничего нет» лишь усугубляют заблуждения, ибо мудрый не судит ни о бытии, ни о небытии; утверждать вечные начала или отрицать их — в равной мере бессмысленно. Поэтому С. П. есть видение взаимозависимости и пустоты, отсутствия самосущего.

СТРАДАНИЕ (сан. *duḥkha*) — в буддизме фундаментальный принцип физической и духовной неудовлетворённости, сопровождающей круговорот бытия всех видов существ *сансары*. Для правильного понимания нужно по возможности отстраниться от западных трактовок С., опирающихся на библейские традиции (будь то ветхозаветная «кара за грехи» или новозаветный «залог спасения»). Кроме того, нужно осознать, что буддийское С. вовсе не есть противоположение мирскому счастью, радости, удовольствию, кои преходящи и расставание с которыми доставляет новые мучения. Положить предел С. может только *нирвана*. В миру лекарством от С. является *Сострадание* — забвение собственных мук благодаря неустанному радению за других существ. Другим лекарством от С. может стать оставление мира и уход в буддийские монахи, которые способны вступить на *Восьмеричный Путь* и следовать *Срединным Путём*.

«СТРОФЫ О СРЕДИННОСТИ», или «Коренные строфы о Срединности», см. «Мула-мадхьямака-карика».

СТУПА (сан. *stūpa*, макушка головы) — 1) мемориальный памятник Будде, представляющий собой насыпной курган, укреплённый

каменными, зачастую декорированными плитами; 2) один из основных видов буддийской культовой архитектуры и ваяния; 3) памятник, воздвигнутый над священными реликвиями (мощами) Будды или на месте, где он действовал; 4) символ *дхарма-кайи*.

С. обычно состояла из основания, корпуса, полусферы, шпиля с уменьшающимися вверх зонтиками. Ранние С. были круглыми в плане, самым знаменитым образцом таковых является С. в Санчи. Она была воздвигнута во времена *Ашоки*, около 250 г. до н.э. Затем эта первоначальная С. стала внутренним ядром более крупной С., позднее перестроенной и дополненной. Полусферу венчает каменный куб — *хармика*, над которым высится шпиль с зонтиками. Вокруг сферического купола совершался ритуальный обход — *прадакшина*. В центре С. находилась камера со священными реликвиями. Высота С. — 16,5 м (до верхнего зонтика 23,6 м), диаметр основания — 36,6 м. С. окружена оградой — *ведика*, состоящей из каменных столбов и горизонтальных каменных балок. По четырём сторонам света в ограде делались ворота — *торана*, покрытые барельефами.

Круглые в плане С. сооружались и внутри скальных храмов, и во многих наземных буддийских сооружениях. В первые века н.э. развиваются новые типы С., которые распространяются и за пределами Индии, в частности С. с прямоугольным и прямоугольно-ступенчатым основанием. Появляются также С. башенного типа, они распространяются в Центральной Азии и в Китае, где на их основе создаётся *пагода*. Имелись и другие типы, например полые внутри. Большие С. часто находились в кольце малых, с ними связаны различные культовые представления, например С. есть просветлённый ум Будды. Верующие наделяют их чудотворной силой, стремясь получить которую С. обходят по часовой стрелке, молитвенно сложив руки и бормоча *мантры*. С. играла важную роль в буддийских празднованиях и церемониях.

СТХАВИРА (сан. *sthavira*, старейший, старейшина, на *пали* — *тхера*) — так звали старейших монахов *сангхи*, которые нередко обретали статус *архатов*.

СУБУРГАН (монг.) — буддийское культово-мемориальное сооружение в Бурятии, Калмыкии, Туве и Монголии, в котором хранятся священные реликвии (изображения Будды, святых и пр.), а также прах или мощи *лам*. С. возводятся как в черте монастырей (обязательно), так и в других сакральных местах в виде колокола или полусферы (это

главная часть — дарохранительница) на пьедестале и со шпилем из 13 горизонтальных колец или ступеней, увенчанных символом буддизма — *Колесом Закона*. В строительстве С. продолжены традиции и древнего буддизма (это ступы, возводимые над останками Будды, его учеников, а также над текстами Закона, *сутрами Махаяны* в качестве важнейшего элемента буддийского зодчества), и могильных курганов кочевых народов.

СУГАТА (*сан. sugata*, Благосущий) — один из эпитетов Просветлённого, Будды.

СУКХАВАТИ (*сан. sukhāvatī*, небесная «страна счастья») — «Чистые земли» будды *Амитабхи*, находящиеся на западе сакральной вселенной. Именно в этот буддийский рай стремятся попасть приверженцы многочисленных направлений *амидизма*.

СУМЕРУ (*сан.*) см. *Меру*.

СУТРА (*сан. sūtra*, *пали sutta*, нить, шнур) — название единицы текста Слова Будды. В древности, когда впервые эти тексты записывались на пальмовых листьях, они прошивались или связывались одной нитью, одним шнуром, отсюда и название отдельного текста. Впрочем, как термин, обозначающий произведение из *Сутта-питаки* (в отличие от *Виная-питаки*), С. упоминается Буддой уже в «*Махаварииниббана-сутте*» — раннем источнике палийского канона, т.е. задолго до того, как он был записан. Ибо С. — это не столько техническая, сколько мнемоническая нить священного текста, изложенного сжато, афористически и потому нуждающегося в истолковании как особых значений кажущихся обыденными слов, так и в разъяснении духовных смыслов, сокрытых под ними.

«СУТРА СЕРДЦА» (*сан. Hṛdaya-sūtra*) — популярное название одного из коренных текстов не только ранней *Махаяны*, но и «всех времён и народов» *Великой колесницы* на Пути её распространения. И сегодня она ежедневно распеваётся и читается как в традиционных общинах Китая, Вьетнама, Кореи, Японии, Тибета, гималайских стран и регионов Индии, монгольских народов, в т.ч. и в России, так и в общинах Европы, Северной Америки, Австралии и других стран.

Это важнейший текст российских буддистов ещё и потому, что его высоко чтит и постоянно цитирует *Далай-лама XIV*, духовный глава

буддистов России. Именно повторением «С.-с.» он обычно очищает сознание, приступая к занятиям буддизмом, а практического успеха в них можно достичь, созерцая пустотность так, как советует «С.-с.». Она является Словом Будды безусловного смысла и окончательной истинности. «С.-с.» сохранилась в санскритских оригиналах, китайских и тибетском переводах с многочисленными комментариями.

Полное название текста — *«ārya-prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra»* («Благородная сутра о сущности Совершенствования Мудрости»), и это один из величественнейших духовных памятников человечества. В нём по-новому высвечиваются и истолковываются четыре *Благородные истины* в свете главенствующей идеи пустотности (*шуньята*), являющейся 1) символом неопишуемого абсолютного единства реальности, 2) понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нем какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности, 3) объектом высших практик медитации.

Главным действующим лицом «С.-с.» является *бодхисаттва Авалокитешвара* — просветлённое существо, которое дало обет, достигнув Просветления, не уходить в *нирвану* и не становиться буддой, чтобы здесь, в *сансаре*, из *Сострадания* (*каруна*) к живущим оказывать помощь на Пути освобождения от страданий. Собеседником *Авалоки-тешвары* в «С.-с.» стал *Щарипутра* — один из главных учеников Будды *Шакьямуни*. См. Приложение I.

СУТТА-ПИТАКА (*пали sutta-piṭaka*, *сан. sūtra-piṭaka*, Корзина текстов [Слова Будды]) — название второго многотомного свода книг буддийского канона на пали, или Трёх корзин (*Тупитаки*, или *Трипитаки*). Её чаще всего называют «Корзиной Законоучения» (*дхарма*). Её тексты предназначались как для мирян, так и для монахов. Для первых они вообще заменяли две другие «корзины» канона и служили основой проповеднической деятельности членов *сангхи*. Полностью эта «Корзина» сохранилась лишь в школе *тхеравады*, но учёные полагают, что аналогичные собрания имели и остальные школы *Малой колесницы*. Их отдельные тексты найдены на индийских языках, а также в переводах. Почти все махаянские *сутры* и ваджраянские *тантры* можно отнести к «Корзине текстов [Слова Будды]», хотя и по жанру, и по содержанию они значительно отличаются от образцов палийского канона.

«СУХРИЛ-ЛЕКХА» (*сан. suhṛī-lekha*, «Дружественное послание», «Письмо другу») — один из самых известных и популярных во все

времена текстов из наследия *Нагарджуны* (II–III вв.). Санскритский оригинал памятника не сохранился. Он трижды переводился на китайский язык: в 431 г. Гунаварманом, в 434 г. Сангхаварманом и в 673 г. знаменитым И-цзином. Во второй половине VIII в. при царе *Трисонг Децэне* (755–797) санскритский текст «Послания» в 123 строфы перевели на тибетский язык индийский пандит Сарваджнядэва и один из первых тибетских монахов — Палцег. Именно этот тибетский труд используется большинством переводчиков на европейские языки. Написанный просто и в известном смысле бессистемно, этот труд не имеет характерных черт школы *мадхьямиков*, а выдержан в каноническом духе раннего буддизма с незначительными вкраплениями махаянских идей и образов. Главный упор в «Послании» делается на общепобудительские традиции и их функции в индийской культуре.

Основное место здесь занимают задачи индивидуализации поведения члена общества, выделения личной судьбы из семейно-гражданских отношений, смещения акцента ответственности за своё настоящее и будущее с родственно-подданнической зависимости на религиозно-экзистенциальную. Каждый шаг человека — телесный, речевой или умственный — есть акт его выбора между воздаянием за добродетель и наказанием за проступок по шкале универсального Закона *кармы*, управляющего цепью взаимозависимой череды рождений индивида в соответствии с Законом (*дхарма*) буддизма. Только постоянный и неослабный контроль за собственным поведением позволяет, по мысли автора, надеяться субъекту *сансары* на облегчение своей участи.

Т

ТАГЛУНГ-КАГЬЮ (*тиб.* stag lung bka' brgyud) — одна из восьми малых ветвей школы *кагью*, линия духовной преемственности в которой продолжается до сего дня. Последним воплощением является Таглунг Цетрул *Ринпоче*, род. в 1944 г. и оставшийся жить в Тибете.

ТАНКА (*тиб.* thang ka, «поле», живопись на холсте) — изображение будд, *бодхисаттв*, божеств, учителей, *мандалы*, *Колеса жизни* и т.д. в соответствии с иконографическими канонами традиционной тибетской культовой живописи. Владение этим сложнейшим мастерством аналогично умению сосредоточиваться и медитировать, что в принципе требуется и для правильного понимания содержания Т.

В бурятской иконографической традиции Т. соответствуют *хуруг* (изображение), *захатай бурхан*, *татамал бурхан* (божество в обрамлении). См. также *Иконография*.

ТАНТРА (сан. *tantra*, основа ткани, основа ткани Закона) — 1) название текста Слова Будды в *Ваджраяне*, 2) название ритуально-культурных систем, подразделяемых, с одной стороны, на внешние и внутренние Т., с другой — на семейства тантрических текстов и соответствующих практик, сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей (*Гухьясамадхи*, *Ямантаки*, *Ваджрапани*, *Самвары* и *Калачакры*), 3) общее название *Ваджраяны* и *тантризма*, в том числе индуистского. Религиозной целью этих весьма многообразных учений, культов и доктрин является преодоление двойственности (дуализма) любого рода, чаще всего персонифицируемой в божествах мужского и женского начал. Соитие этих начал в неразрывном единстве терминологически объясняется как соединение искусных способов (*упайя*) и Мудрости (*праджня*). Некоторые тексты Т. сохранились на санскрите (наиболее ранние их части датируются IV–V вв.) и в переводах на китайский язык. Наиболее полная коллекция Т. входит в тибетский *Кангьюр*, а комментарии к ним — в *Тенгьюр*. См. также *Ваджраяна*.

ТАНТРИЗМ — термин западной науки в качестве общего обозначения всех религиозных направлений и культов, опиравшихся на практики, мифы и идеи *тантры*. Когда этот термин применяют к буддизму, то говорят либо о *Ваджраяне*, либо о буддийском Т., либо о *мантраяне*, или Колеснице *мантр*. *Мантра* есть важнейшее средство тантрических ритуалов и представляет собой многофункциональное священное высказывание, используемое, в частности, для того, чтобы призывать будд, *бодхисаттв* и других персонажей на медитативные «встречи». См. также *Падмасамбхава* и *Тилопа*.

ТАРА (сан. *tārā*, тиб. *gro l ma*, читается: *Долма*, Спасительница) — наиболее почитаемое женское божество среди приверженцев *Ваджраяны* (в т.ч. буддийских народов России), являющееся и духовной супругой будды *Амогхасиддхи* (ему она дала обет спасти все существа), и *бодхисаттвой* (согласно одному из мифов, она возникла из слезы *Авалокитешвары*), и *праджней*, и *йидамом*, выполняя важнейшие культовые функции. Различают её милостивые и гневные формы, а также формы разного цвета. Всего Т. представлена 21 вариантом

(индийский текст «Почитание 21-й Т.» в XI в. переведён на тибетский язык), и именно столько посвящено её культу главных литургических текстов, отличающихся «спасительными» функциями (от несчастий, от болезней и т.д.), *мантрами*, *мудрами* и пр. Но излюбленными у верующих образами являются милостивые формы Белой (*сан. Сита-Тара*) и Зелёной (*сан. Щьяма-Тара*) Т. Они имеют множество земных воплощений — это жёны тибетских царей, *богдо-гэгэнов* Монголии и т.д. Даже российская императрица Екатерина II была объявлена Белой Т. Особенность иконографического образа Т. состоит в обязательном изображении цветка лотоса (её совместного атрибута с *Авалоки-тешварой*) и множественном изображении глаз: на лбу, ладонях, ступнях ног.

ТАРАНАТХА (*сан. tāra-nātha*, Господин, говорящий громко) — тибетский учёный и религиозный деятель (1575–1634), автор многих сочинений, в т.ч. знаменитой «Истории буддизма в Индии». Он был одним из последних представителей школы буддизма в Тибете, которая называлась *джонанг* (по названию монастыря, основанного в XI в.). В этой школе развивались преимущественно взгляды *йогачары*. В XVII в. все монастыри школы перешли к школе *гелук*.

ТАРТАНГ ТУЛКУ (род. в 1935) — видный совр. деятель школы *ньингма*, гл. ред. её издания *Кангьюра* (120 томов), автор многих трудов, в том числе в рус. переводах, основатель институтов *ньингмы* в США и Непале (1988).

ТАТТВА (*сан. tattva*, высшая реальность, сущность) — доктринально-философский термин буддизма, передающий 1) понятие некоего основания любого рода как духовной, так и материальной действительности, 2) отвлечённое название сущностных категорий буддийской догматики и философии.

«ТАТТВА-САНГРАХА» (*сан. tattva-saṅgraha*, «Собрание сущностных категорий») — название энциклопедического труда индийской полемической философии махаянского мыслителя *Шантаракишты* (VIII в.), сторонника *сватантрика-мадхьямики*, принимавшего также отдельные положения *йогачары*. Трактат состоит из 3646 строк в 26 главах, в которых последовательно рассматриваются категории *санкхьи*, *ньяи*, *вайшешики*, *мимансы*, *локаяты*, *йоги*, *веданты*, а также *джайнизма* и буддизма. Посредством развитой системы буддийской

теории познания все аргументы оппонентов подвергаются логическому анализу, демонстрирующему их недостоверность. Вместо них предлагаются махаянские решения философских проблем. Например, Бог-творец (*Ишвара*) в качестве творящего начала должен уступить место совокупной *карме* существ (гл. 2), а многочисленные методы познания индуистских школ — буддийским, а именно: непосредственному восприятию (*пратъякша*) и выводу (*анумана*) в трактовке *Дигнаги* (VI в.) и *Дхармакирти* (VII в.) (гл. 19). Различные идеалы святости уступают махаянскому идеалу Всеведущего Будды — первого совершенного существа, освободившегося от страданий, медитировавшего на *шуньяте*, после чего даровавшего людям Закон, который превосходит даже учение Кришны (гл. 26).

Стройная композиция трактата может быть условно подразделена на три отдела буддийской философии: онтологический (1–15-я главы), эпистемологический (16–20-я) и сотериологический (21–26-я), из них 21–23-я посвящены проблематике всех трёх отделов). Каждая глава содержит идеи и учения из других отделов, потому что вся структура памятника отражает религиозно-воспитательное назначение трактата: убедить идейных противников в преимуществах *йогачаро-сватантрика-мадхьямики*.

Об этом *Шантаракишита* заявил в первых же строках: «На круговращение *кармы* существ не влияют ни праматерия (*праkritи*), ни Бог-творец, ни они оба, ни *Атман*, ни другие, но оно зависит от плода, отношения, расположения и прочего. Из-за трюков со свойством, субстанцией, движением, общим, присущим и тому подобным пустота (*шуньята*) стала областью обусловленных понятий, приписывающих природу одного другому» (1–2). Критерий истинности и целесообразности теории автор усматривает в её сотериологической роли, в отношении которой системы оппонентов (кои суть «трюкачества» с иллюзорными понятиями) являются бесполезными, застывшими и не способствующими освобождению (4). Только беспристрастный к самостоятельному откровению великомилосердный Будда «ради благополучия мира провозгласил Учение о взаимозависимом происхождении. Поклоняясь Его всеведению, в дар Ему создана эта *Таттва-санграха*» (5–6).

Строфы трактата столь лаконичны и ёмки, что ныне читать их без комментария *Камалашилы* (VIII в.) практически невозможно не только потому, что сложно овладеть тончайшими полемическими приёмами того времени, но ещё и потому, что нередко оппонентами *Шантаракишита* являлись неизвестные нам мыслители, о воззрениях которых

подробнее сообщает комментатор, и это единственный источник в истории индийской философии, сохранивший эти имена.

ТАТХАГАТА (сан. *tathā-gata*, Истинносущий) — 1) одно из духовных имен всех будд, 2) имя, которое нередко употребляет в *сутрах* Будда *Шакьямуни*, говоря о себе в третьем лице или о других буддах, 3) часто встречающаяся в отечественной литературе транслитерация одного из главных имён-эпитетов Просветлённого (Будды). При буквальном переводе термина «*Tatxa-gata*» получаются два значения: «Так прошедший» (*tathā-gata*) или «Так пришедший» (*tathā-āgata*). Первое значение нужно понимать так, что носитель имени «прошёл Путь Просветления», следовательно, Он обрёл Истину и стал «Истинносущим». И по смыслу два последних слова необходимо писать слитно — Истинносущий. Второе значение нужно понимать так, что носитель имени «пришёл возвещать истинный Закон, *Дхарму*», и поэтому Он тоже — Истинносущий.

ТАТХАГАТА-ГАРБХА (сан. *tathāgata-garbha*, лоно Истинносущего) — мифический образ «лона *Tatxagаты*» появляется впервые, по видимому, в «*Ланка-аватара-сутре*» и отождествляется с «сознанием-сокровищницей» (*алая-виджняна*). «Лона Истинносущего» описывалось в *сутрах* двояко: с одной стороны, это сокровенная сердцевина мироздания, скрывающая тайну порождения лотоса-вселенной, с другой — содержимым лона объявлялся «эмбриональный» Будда, или *дхарма-кайя*. Будда-эмбрион, питаясь и созревая в «утробе» сознания-сокровищницы семенами (*биджа*) всех *дхармо-частиц*, «умудряется» вырасти в многочисленных будд *самбхога-кайи*, а также *нирмана-кайи*, не изменяя своего зародышевого состояния и не покидая лона *Tatxagаты* — Истинносущего Будды.

В «*Ганда-вьюха-сутре*» (гл. 44) *Майя* — мать *Шакьямуни* — объявляет себя матерью всех Истинносущих (*tatxagata*) прошлого, настоящего и будущего. Она вмещает в себя все «лона Великого Сострадания» (*mahākaruṇā garbhāḥ*). В «*Т.-2.-сутре*» утверждается, что «лоно Истинносущего» есть подлинная природа (*dharmatā*) всех обычных существ и кто в состоянии постичь эту истину, тот быстро обретёт Просветление. Аналогичные высказывания можно найти в махаянских «*Махапаринирвана-сутре*» и в «*Симханада-сутре*». В данном случае *гарбха* — это некая всё содержащая в себе пустота, но не всё поглощающая «чёрная дыра», а «светоносная пустота», источник света, готовый озарить существование каждого.

Таким образом, *гарбха* — она же *алая-виджняна* — обладает огромной творящей мощью созидать будд и миры. Но творит ли она? На это *йогачары* отвечают и «да» и «нет». Поскольку, по их мнению, *сансара* нереальна, а *нирвана* реальна, то, будучи в любом из иллюзорных состояний, творение можно счесть за действительное, но, очевидно, оно таковым не является для тех, кто в *нирване*, т.е. для Истинносущего. Неслучайно авторы «*Ланка-аватары*» и последующая традиция школы категорически отклоняют идею Бога-творца Ишвары, называя его самого «порождением мысли», а также подчеркивают отличие понятия Т.-г. от индуистского понятия вечного и неизменного *атмана*. Каждое из существ пользуется лишь частицей «космического сознания», потому их множественность иллюзорна по сравнению с единством Истинносущего — активного и неактивного одновременно. Эта сложнейшая доктрина была продолжена и развита китайскими, а также тибетскими буддистами.

Тибетцы склонны понимать Т.-г. как зародыш состояния Будды в каждом из нас, т.е. любой человек способен стать буддой. В Китае, мудрецы которого предпочитали прагматичные и натуралистические представления, это понятие рассматривалось как природа Будды, свойственная всем существам, и поэтому каждое существо уже есть будда, не догадываясь об этом. Европейцы склонны считать, что *гарбха* — это возможность всех существ обрести Просветление.

ТАТХАТА (*сан. tathatā*, Истинносущее) — один из буддийских терминов *Махаяны* для обозначения абсолютной реальности, один из синонимов Просветления.

ТЕЛО БУДДЫ см. *Кайя*, *Трикайя*.

ТЕЛО ВОПЛОЩЕНИЯ см. *Нирмана-кайя*.

ТЕЛО В ЦВЕТЕ И ФОРМЕ см. *Рупа-кайя*.

ТЕЛО ЗАКОНА см. *Дхарма-кайя*.

ТЕЛО НАСЛАЖДЕНИЯ см. *Самбхога-кайя*.

ТЕЛО САМОСУЩЕГО см. *Свабхавика-кайя*.

ТЕНГЬЮР (*тиб. bstan gyur*, переводы толкований Учения; монголизированное произношение — *Данджур*, возможное чтение — *Тан-*

жур) — тибетское каноническое собрание переводов преимущественно санскритских текстов, комментирующих Слово Будды, *сутры* и *тантры*. Собрание и редактирование Т. в основном завершилось в XIV в. Известны четыре его ксилографических издания (Чоне, Дерге, Пекинское и Нартанское) из 224–225 томов энциклопедического формата, в которые вошли от 3458 до 3686 текстов. Отдельные произведения переводились с китайского и некоторых других языков, а также в него вошли оригинальные сочинения тибетцев VIII–IX вв. Среди переводов с санскрита имеются и небуддийские труды, например поэма «Облако-вестник» Калидасы (V в.).

Т. состоит из двух больших отделов: *Джуд*, или Комментарии на тантры, и *До*, или Комментарии на *сутры*, а также вводного первого тома, содержащего гимны буддам. К примеру, 224 тома Пекинского издания содержат: (1) гимны — 1 том, 64 текста, самым ранним автором которых был *Нагарджуна* (II–III вв.), (2) комментарии на тантры — 86 томов, 3055 текстов, (3) комментарии на *сутры* — 137 томов, 567 текстов, подразделяемых на (а) толкование на *сутры Праджняпарамиты* — 16 томов, (б) трактаты *мадхьямики* — 17, (в) трактаты *йогачары* — 29, (г) трактаты *абхидхармы* — 8, (д) трактаты смешанной проблематики — 4, (е) толкования на *Винаю* — 16, (ж) художественно-повествовательные и драматические произведения — 4, (з) трактаты по логике — 21, грамматике — 1, медицине — 5, по ремеслам и технологиям — 1, дополнения, старые переводы, каталоги и т.д. — 14. Все последние почему-то включены в один подраздел.

ТЕРМА (*тиб. gter ma*, спрятанные сокровища) — тайные тексты *тантры*, сокрытые *Падмасамбхавой* и другими ранними учителями Тибета. Считается, что, соблюдая особые ритуалы, эти охраняемые *дакини* тексты «открывают» *тертоны* — адепты школы *ньюнга*. К тайным текстам относится и *тибетская «Книга мёртвых»*. Парадигма такого рода, призванная придавать ореол сакральности новым текстам, была выработана ещё при становлении *Махаяны*, *сутры Праджняпарамиты* которой «обнаружил» *Нагарджуна* в подводных кладовых царя *нагов*. Аналогичное предание существует об открытии близ *Бодхаи* текстов *садханы маха-йога-тантры*, которое осуществили восемь индийских мудрецов, в т.ч. и *Нагарджуна*.

ТЕРТОН (ТЕРТЁН) (*тиб. gter ston*, открыватель сокровищ) — тантрический мастер школы *ньюнга*, который благодаря особым связям с *дакини* и практике *ануттара-йога-тантры* находит клады с текста-

ми *терма* и другими сокровищами. Одним из первых Т. называют Ньянграл Нымей Осера (1124–1192), а одним из главных Т. всей истории Тибета считается Чокгьюр Лингпа (1829–1870).

ТИБЕТСКАЯ «КНИГА МЁРТВЫХ» (*тиб.* bar do thos grol, читается: *бардо тодол*, букв. «Освобождение посредством слушания [текста] в промежуточном состоянии») — условное название ритуального служебника, тексты которого *лама* читает у ложа умирающего буддиста, а также после его смерти, чтобы помочь ему (вернее, его потоку сознания) в промежуточном состоянии обрести соответствующее новое рождение. Книга относится к категории «сокрытых текстов» (*тиб. терма*) *Падмасамбхавы* и была «открыта» *тертоном* Карма Лингпой (XIV в.). Известность на Западе и в России получила благодаря английскому переводу У.Й.Эванса-Вентца. См. также *Бардо*.

ТИЛОПА (*тиб.* tilo pa, или Любитель кунжутного семени, происходит от сан. *tila* — кунжутное семя и растение сезам, или от *tilaka* — вид дерева, родинка на теле) — индо-буддийский мастер *йоги* из Бенгалии, живший примерно в 988–1069. Основоположник линии учительской преемственности в *Ваджраяне*, из которой возникла тибетская школа *кагью*. Будучи в йогическом трансе, Т. получил наставления непосредственно от *Ваджрадхары*. Он изложил их в 11 трактатах, сохранившихся в тибетских переводах *Тенгьюра*. Его отдельные мистические поэмы дошли до нас на индийском языке *апабхрамса* с комментариями на санскрите. Кроме того, имя Т. входит в два списка 84 *махасиддх* — великих и совершенных адептов *Ваджраяны*. В тантрическом цикле *чакра-самвары* линия преемственности начинается с *Сарахи* и *Нагарджуны*, а в *Калачакре* — с других имён.

Тибетцы записали жизнеописание Т., согласно которым он жил отшельником, владел многими сверхъестественными способностями, в т.ч. искусством магического превращения в другие существа. Он прославился крайне суровым обращением с учениками. Среди последних наиболее известные — *Нарона* (1016–1100) и *Атиша*.

В учении Т. акцент переносится с интеллектуальных занятий на практическую *йогу* высших уровней созерцания (*дхьяна*), а также на ритуально-медитативные упражнения в вышеназванных тантрических циклах. Философское обоснование практик он заимствовал не столько у *йогачары*, сколько у *мадхьямики*. По крайней мере так можно расценить его высказывания о *праджня-парамите*, о том, что умом (*мати*) не познать *Абсолют*, который недоступен существам, пребывающим в иллюзиях (*майя*) и сновидениях. «Если ты (*Нарона*) сможешь дока-

зять, что пространство пусто (*шуньята*), ты тем не менее не постигнешь, чем в действительности является пространство. Даже если ты назовёшь его „лучащимся светом твоего собственного сознания“, реальное знание об этом останется вне любого словесного выражения... Без действенной медитации (*бхавана*) Просветления не достигнуть. Задача — быть вне объекта и субъекта. Вот в чём состоит „царское“ воззрение» («*Махамудра-упадеша*», 14, 21).

В связи с названием процитированного трактата нужно отметить, что Т. считается мастером *махамудры* (Великая печать, *тиб.* *phyag rgya chen po*) — системы тантрических созерцаний «единения двух [тел]» (*yuga-naddha*, *тиб.* *yab yum*). Эта система практиковалась в нескольких циклах ваджраянских *тантр* и всеми школами тибетского буддизма. Она известна в Европе не столько своим мистическим содержанием, сколько так называемым эротическим искусством — поэзией, скульптурой, живописью сцен соития буддийских культовых персонажей с их духовными жёнами, а также гипертрофированным изображением половых органов. Эти образы являются объектами медитации. Т. учил только духовному созерцанию такого экстаза. Но в отдельных направлениях *тантры* половой акт был частью тайных культов, называемых *гухья-самаджа* (букв.: тайное соитие).

ТИПИТАКА (*пали* *ti-piṭaka*, Три корзины, Три короба) — название палийского канонического собрания, см. *Слово Будды, Трипитака*.

ТОРМА (*тиб.* *gtor ma*) — жертвенные пирожные различной формы из подслащённого теста, декорированные цветами из масла, окрашенного в белый, красный и желтый цвета. Их либо предлагают в качестве пищи божествам медитации, либо рассматривают в качестве символических божеств.

ТРИ ВИДА МУДРОСТИ см. *Праджня*.

ТРИ ДРАГОЦЕННОСТИ (*сан.* *triṇi-ratnāni*) — буддисты издревле считают себя хранителями трёх Драгоценностей (*три-ратна*), кои суть Будда, *Дхарма*, или «Закон освобождения», возведённый «Просветлённым», и *сангха*, или община тех, кто живет в соответствии с этим Законом. Эти три слова входили и входят в «символ веры», или клятвенный обет *трёх прибежищ*, произносимый при посвящении в буддийские монахи и монахини: «Уповаю на Просветлённого, как на прибежище, уповаю на Закон, как на прибежище, уповаю на общину,

как на прибежище. О Благодатный, прими нас под свою защиту отныне и до кончины». В *Ваджраяне* каждый пункт этой «троицы» получил расширительное толкование: 1) драгоценный Учитель Будда, а также будды, *йидамы*, 2) драгоценное Учение, как Закон будд и высших существ, 3) драгоценная Община, состоящая из *бодхисаттв*, учеников-последователей (*шравака*), *даков* и *дакинь*, *дхармапал* (см. *Буддизм*, Будда, *Дхарма*, *Сангха*).

ТРИКАЙЯ (сан. *tri-kāya*, три Тела) — название махаянской доктрины, гласящей, что единое вселенское и вездесущее Тело Будды (*буддха-кайя*) постигается существами троюко. Во-первых, наиболее духовно подвигнутые адепты непосредственно познают непреходящую сущность Закона Будды. Это Его Тело Закона — *дхарма-кайя*. Доподлинно оно постижимо только в состоянии Просветления (*бодхи*), кое и есть истинная природа, или пустота (*шуньята*), всех *дхармо-частиц* (см. *дхарма*) потока сознания особи. На обыденном уровне описания Тела Закона — это совокупность всех махаянских *сутр* (Законоучения Будды), и прежде всего «*Праджня-парамита-сутры*». В космологии буддизма Тело Закона трактуется как вся вселенная (*дхарма-дхату*), а в *Ваджраяне* истолковывается как Изначальный Будда (*Ади-Будда*). В *йогачаре* и в тибетском буддизме этому Телу и другим «телам» предлежит так называемое Самосущее Тело Будды (*свабхавика-кайя*), т.е. абсолютная сущность мироздания.

Во-вторых, мастера медитации (*дхьяна*) и *бодхисаттвы* созерцают Тело Наслаждения (*самбхога-кайя*) Будды, пребывающее как бы «размноженным» в небесных странах, или «чистых землях» (*буддха-кшетра*), например в лице *Акшобхьи*, *Амитабхи*, *Вайрочаны* и т.д. Это Тело (и каждый из его ликов) характеризуется 32 большими отметинами и 80 малыми признаками, с помощью которых в медитации создаётся образ Будды. Будды стран света отличаются друг от друга атрибутами (изображением ритуально-культовых предметов), а также цветом, присущим отдельным *дхьяни-буддам*. Всего основных цветов пять: белый, синий, красный, зелёный и жёлтый — соответственно пяти сторонам света (центр, восток, запад, север, юг). Каждый из этих будд — объект определённого культа, адепты которого получают непосредственно наставления от «своего» будды.

В-третьих, в прошлой, настоящей и будущей земной истории будды могут пребывать и как люди: рождаться, обретать Просветление, распространять Учение, стариться и умирать, вернее, возвращаться в *нирвану*. В этом случае говорится о Явленном теле (*нирмана-кайя*)

Будды, одним из примеров чего стал Будда *Шакьямуни*. Махаянисты полагают, что явление будд — это, с одной стороны, акт *Сострадания*, а с другой — магический трюк, иллюзия, ибо подлинно реально лишь одно Тело Будды.

ТРИПИТАКА (сан. *tri-piṭaka*, Три корзины, или Три короба) — общее название собрания буддийских канонических текстов, Слова Будды, состоящего из *Виная-питаки*, или «Корзины текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию», *Сутра-питаки*, или «Корзины текстов [Слова Будды]», и *Абхидхарма-питаки*, или «Корзины текстов высшего Закона». Именно в корзинах, плетеных коробах, хранились пальмовые листья записей текстов, распределенных по отделам. Эти названия собрания Слова Будды сохранились доныне, хотя в других школах каноны содержательно иные.

Все школы и направления буддизма имели собственные Т., отличавшиеся как составом книг каждой корзины (свода), так и содержанием тех из них, которые назывались одинаково. Даже палийская *Типитака*, являющаяся канонм школы *тхеравада*, имеет различный состав у тхеравадинов Шри-Ланки, Мьянмы (Бирмы) и Таиланда. Четыре класса *тантр* включаются в *Сутра-питаку Ваджраяны*.

ТРИ ПРИБЕЖИЩА (сан. *tri-śaraṇa*) см. *Прибежище*.

ТРИСОНГ ДЕЦЭН (примерно 740–798 гг., тиб. *khri srong lde brtsan*) — знаменитый тибетский царь–покровитель буддизма, признанный в качестве земного воплощения *бодхисаттвы* *Манджушри*. При этом царе приглашённые из Индии учёные монахи во главе с *Шантаракишitou* и тантрические мастера под водительством *Падмасамбхавы*, а также подготовленные ими первые тибетские *ламы* и *лоцавы* (переводчики, толмачи) обратили в Закон Будды все племена Тибета, воздвигли первый монастырь *Самье*, организовали работу переводческих коллегий и т.д. Примерно в 787 г. буддизм был объявлен государственной религией горной державы.

ТРИЧИВАРА (сан. *tri-civara*, три одежды монаха) — в иконографии символизируют постижение дисциплины (*шила*), сосредоточения (*самадхи*) и Мудрости (*праджня*).

ТРИШУЛА (сан. *tri-śūla*, трезубец) — в иконографии символизирует разрушение тремя зубьями трёх ядов сознания: страсти, гнева и неведения.

ТРОЙНОЙ ТРОН, или «тройное сиденье из солнца, луны и цветка лотоса» (*тиб.* *nyi zla pad ma'i gdan*), которое в иконографии символизирует соответственно пустоту (*шуньята*), сострадательный ум, устремлённый к Просветлению (*бодхи-читта*), чистоту (*вимала*), или непривязанность к мирским удовольствиям.

ТРОЙСТВЕННАЯ МУДРОСТЬ см. *Праджня*.

ТУЛКУ (*тиб.* *sprul sku*, воплощённое тело) — духовное лицо, признанное воплощением будд, небесных *бодхисаттв*, ряда мифологических персонажей, а также выдающихся деятелей буддизма. Сложная религиозная доктрина духовного родства и определения очередного носителя «имени» возникла в XIV в. среди направления «Чёрных шапок» тибетской школы *кагью* для установления линии духовной преемственности главы этой ветви — *Кармапы*. Каждый из них являл земное воплощение *Авалокитешвары* (*Ченрези*). Основанная на махаянской идее Тела воплощения (*нирмана-кайя*) Будды, данная доктрина получила дальнейшее развитие в школе *гелук* при избрании очередных *далай-лам* и *панчен-лам*, а затем распространилась на наставников фактически всех монастырей Тибета, гималайских стран и Монголии, а также на всех «нерядовых» *лам* и даже некоторых ханов. В XX в. насчитывались уже сотни линий духовного родства, причём некоторые «имена» *Махаяны* и *Ваджраяны* имеют не одну родословную. Чем выше земной титул Т., тем сложнее техника избрания его преемника. Как правило, такой *лама* даёт обет возродиться вновь и помогать существам, сообщает приметы своего будущего воплощения и нередко — место рождения. Через пять и более лет после смерти *ламы* его приближённые подбирают мальчика соответствующего возраста, удовлетворяющего названным и другим условиям, экзаменуют и воспитывают должным образом в монастыре.

ТУШИТА (*сан.* *tuṣita*, радость, удовольствие) — небо пребывания *бодхисаттвы Майтреи*, которое в будущем, в конце данной *кальпы* станет Чистой землёй будды *Майтреи*.

ТХЕРАВАДА (*пали* *thera-vāda*, *сан.* *sthāvira-vāda*, учение старейшин) — школа раннего буддизма и *Малой колесницы*, началу формирования которой послужил первый раскол в *сангхе*, когда старейшины осудили и изгнали *махасангхику*, что произошло, по-видимому, в конце IV в. до н.э. В сер. III в. до н.э. от школы откололась *сарвастивада*.

В I в. до н.э. в монастырях школы на Шри-Ланке было впервые систематизировано и записано Слово Будды в виде единого канона — Три корзины (*Трипитака*) на специально созданном языке пали (на основе среднеиндийских арийских языков). Подробнее см.: *Часть первая, I, 2.*

У

УДДИЯНА (сан. *uddiṇa* или *oḍḍiṇa*, тиб. о rgyan) — название мифологической страны и тантрического сокровенного места, рая *дакини*. С У. связывают учение *Падмасамбхавы* и других тантрических мастеров и мистиков (*сиддха*). Так же называлась одна из исторических областей в северо-западной части Индостана (долина Сват в совр. Пакистане) по соседству с *Гандхарой*.

УПАЙЯ (сан. *upāya*, искусный способ, средство, метод) — буддийские духовные способы освобождения, практикуемые адептами *Махаяны* и *Ваджраяны*. В ранней *Махаяне* это понятие объединяло первые пять совершенствований (*парамита*), дополнявших главное совершенствование — *праджня-парамиту*. Нередко считается, что У. является умением практически применять Мудрость (*праджня*). Позднее У. стала особой практикой совершенствования (*парамита*) в учении о 10 *парамитах*. В тантрической литературе У. как искусный метод подразумевает пробуждение внутренних сил, «сексуальной энергии ветров, каналов, потоков». Иконографический символ — *ваджра*.

УПАСАКА (сан. *upāsaka*, мирской ученик, последователь *Шакьямуни*) — как правило, принимает обет соблюдать пять заповедей: не лишать жизни живое существо, не воровать, не лгать, не пить алкогольных напитков, не прелюбодействовать.

УРНА (сан. *ūrṇa*, пятно, обрамлённое белыми волосками между бровей) — выдающийся признак Великих существ и один из главных знаков-отметин просветлённых существ среди других 32 знаков. У. означает белые, как снег или серебро, волоски, растущие с завитком вправо и обрамляющие по кругу безволосое пятно между бровей. Эти волоски, наверное, можно уподобить такому образному представлению, как реснички мнимого «третьего глаза». *Буддхагхоша* (V в.) полагал, что по мере духовного совершенствования Великого человека

У. перемещается к центру лба. Только один текст, причем самый поздний — «*Махавьютпати*», употребляет выражение «*ūrṇā-keśa*», которое можно было бы перевести, не зная буддийской традиции истолкования, как «пучок волос», что явно ошибочно. Действительно, трудно представить изображение Будды с космами волос посреди лба. Гораздо правильнее переводить как «пучок лучей света», исходящих из межбровья. На изваяниях Будды У. отображается круглой шишечкой или драгоценным камнем во лбу. В махаянских *сутрах* У. описывается как источник лучей света, освещающего миры. См. *Иконография*.

УШНИША (сан. *uṣṇīṣa*, шишка, выпуклость на макушке головы) — один из главных знаков-отметин просветлённых существ среди других 32 знаков. Китайцы понимали У. более чем натуралистически: «На макушке головы Великой личности имеется мясистая шишка-узел. Полностью круглая, словно узел волос, и в виде раковины моллюска, завивающейся вправо». См. *Иконография*.

Х

ХАМБО-ЛАМА (монг.-тиб. главный лама) — в XVII–XVIII вв. титул настоятелей монастырей в Калмыкии и Бурятии, но после официального признания буддизма в России в 1741 г. этот титул с эпитетом «бандидо» (от сан. *пандита* — учёный, мудрый) стал присваиваться избранным духовным главам бурят, что сохраняется до сих пор, и одно время — калмыков.

ХИНАЯНА (сан. *hīnayāna*, Малая колесница, Узкий путь) — одно из исторических направлений буддизма. Первые мыслители *Махаяны* (*Нагарджуна* и др.) называли школы, соперничающие с *Великой колесницей*. Во II–III вв. их насчитывалось более 18. В настоящее время Х. представлена одной школой — *тхеравадой*, в которой считают такое название неправильным и недостойным для прямых духовных наследников исторического Будды *Шакьямуни*.

ХУБИЛГАН (монг.) — в Монголии и России титул лица, признанного в качестве нового воплощения одного из бывших великих деятелей буддизма. Понятие Х. происходит из махаянского учения о *нирманакайе*, в дальнейшем развитого в тибетской доктрине о земной череде рождений из *Сострадания* в виде воплощений (*тулку* — *sprul sku*)

(см. Тулку). В XIX в. 243 монгольских *ламы* считались Х., имевшими свои линии духовной преемственности, духовного родства, определяемого с помощью особых процедур.

ХУРУЛ — название буддийского монастыря в Калмыкии как центра религиозной и культурно-образовательной жизни народа.

ХУРЭ — название буддийского монастыря в Туве как центра религиозной и культурно-образовательной жизни народа.

ХУТУХТА (монг. святой, тиб. 'phags pa, сан. ārya) — титул высших духовных наставников в Монголии и Бурятии, являющихся воплощениями прежних выдающихся деятелей. Здесь главным лама-воплощением является Джебцун-дамба-хутухта (тиб. rje btsun dam pa khutukhtu, 1635–1723) — первый в линии духовной преемственности. Эта же линия представлена богдо-гэгэнами, восьмой из которых умер в 1924 г., а девятого, родившегося в 1929 г., избрал Далай-лама XIV в 1991 г. Во Внутренней Монголии называют другую линию этих воплощений, в которой великий тибетский учёный Таранатха (1575–1634) считается 15-м звеном, а Одур Гэгэн — 16-м. См. Нирмана-кайя, Тулку, Хубилган.

Ц

ЦАМ (монг., тиб. чам) — праздничное театрализованное (с танцами в масках и костюмах, с музыкальным сопровождением) культовое представление в монастырях Ваджраяны, посвящённое торжеству буддийских сил добра над злыми духами, демонами и врагами. Исполнение Ц., как правило, совпадало с некоторыми календарными праздниками и предварялось многонедельными подготовительными службами, медитациями и т.д.

ЦОНГОЛЬСКИЙ ДАЦАН — старейший бурятский буддийский монастырь, основанный в 1741 г., году признания буддизма в России. Расположен недалеко от Кяхты. Изначально и до 1809 г. он был резиденцией духовного главы буддистов Бурятии, *Хамбо-ламы*. В начале XX в. дацан насчитывал 20 храмов, но в конце 30-х годов его закрыли и все храмы полностью разрушили. В 1991 г. открыт и освящён неподалёку новый дацан — Мурогинский в качестве преемника прежнего.

ЦОНКАПА (*тиб.* *tsong kha pa*; 1357–1419) — тибетский религиозный деятель, основатель школы *гелук*, получившей распространение среди буддийских народов России (здесь его имя чаще произносится как Цзонхава или Цзонкаба), автор многотомных оригинальных книг по буддизму (одна из главных — «Ламрим чхенмо», или «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения», переведена на рус. язык в пяти томах и выпущена в С.-Петербурге в 1994–2000). Будучи продолжателем дела *Атиши*, основавшего школу *кадам* (*гелук* — это «новая кадам»), Ц. восстановил и переосмыслил культ будды будущего — *Майтреи*, ввёл строгие монашеские уставы, построил монастырь в честь *Майтреи* и его неба *Тушиты*, дополнил общепобуддийский символ веры, состоявший из *трёх Драгоценностей*, четвёртой — «преклонением пред *ламой*», или духовным учителем. Он же установил обет безбрачия для *лам*, что не всегда соблюдается в России, но разрешил *ламам* иметь собственность, чего не было в Индии и других странах. Ему же приписывается авторство пышной и театрализованной буддийской обрядности, прежде всего ритуально-праздничной.

Ч

ЧАКРА (*сан.* *cakra*, колесо, диск) — важнейший символ буддизма, применяющийся в различных контекстах. Так, Колесо с восемью спицами — это и Закон (*Дхарма*) Просветлённого и *Восьмеричный Путь*. В *Ваджраяне* Ч. — это семь «энергетических центров», регулирующих с помощью медитации движение в «каналах» (*нади*) организма «ветров» (*прана*) и семян (*бинду*).

ЧАКРАВАРТИН (*сан.* *cakra-vartin*, вращающий Колесо праведного правления) — царь-покровитель буддийского Закона. В иконографических текстах сказано: «Лучшего из людей, вращающего колесо, следует изображать так, чтобы он был похож на расплавленное золото из реки Джамбу, на полый внутри стебель распутившегося лотоса, на сверкающую магнолию, насыщенную красками». Иногда Ч. называют Будду, ибо Его Закон, символ которого *чакра*, справедлив во всей вселенной. См. также: *Часть первая, I, 3.*

ЧАНДРАКИРТИ (*сан.* *candra-kirti*, Славящий луну) — буддийский мыслитель VII в. из Южной Индии, *мадхьямик*, настоятель университета-монастыря *Наланды*, автор около дюжины религиозно-философ-

ских трактатов, большинство которых суть комментарии на труды *Нагарджуны* и *Арьядэвы*, в т.ч. и знаменитая «*Прасанна-пада*», или «Ясные строки». Ч. известен как непревзойдённый мастер философского диспута, который, логически опровергая доводы оппонентов, как правило, сводил их к абсурду (*прасанга*). Этот метод применялся и применяется буддистами всегда, но именно Ч. сделал его искусством, отстаивая его строгие критерии в полемике со своим предшественником *Бхававивекой*. Заметный вклад Ч. внёс и в мадхьямиковское учение о двух истинах. По его мнению, высшая истина (*парамартха*) святых есть молчание и она невыразима, в отличие от условной истины (*самврити*), которая «покрывает всё вокруг несколькими покровами»; задача последних — сокрыть, во-первых, подлинную природу (*таттва*) всего воспринимаемого и, во-вторых, его взаимозависимость. Ему же принадлежит типология уровней условной истины, которая признаётся средством обретения абсолютной истины. Труды Ч. — обязательный предмет обучения тибетских монахов до сего дня.

ЧАНЬ (кит.) — кит. школа буддизма, основанная индийцем *Бодхидхармой* в начале VI в. Название является транслитерацией санскритского термина *дхьяна* — созерцание, умо-видение, медитация, которая есть главная духовная практика. Школа ведёт свою линию учительской преемственности от Будды *Шакьямуни* и *Нагарджуны*, разделяя воззрение последнего о тождестве *сансары* и *нирваны*. Монастырь Шаолиньсы стал центром распространения Ч., учившего пребывать в созерцании, занимаясь любыми видами человеческой деятельности, в т.ч. теми, которые, казалось бы, требуют агрессивного поведения, например боевыми искусствами. Исходные идеи *Бодхидхармы* о внезапном Просветлении, о передаче истины «от сердца к сердцу» вне писаний и речей, об интуитивном проникновении в собственную изначальную природу, что и есть искомое состояние Будды, были многократно умножены и развиты в особых чаньских духовных практиках. Они внесли огромный вклад в литературу, искусство и другие виды культуры не только Китая, но и всех стран буддийского мира на Дальнем Востоке.

Первые шесть китайских патриархов Ч. ввели новые способы пробуждения ума учеников и разрушения двойственности мышления. О них можно судить по парадоксальным текстам *вэнь-да* (яп. *мондо*) — вопросно-ответной беседе, лишённой логики, бессвязной, и *гуньянь* (яп. *коан*) — поэтической зарисовке, содержащей рационально неразрешимую загадку. И те и другие тексты сосредоточенно созерцаются

ради проблеска интуиции. Эти же мастера ввели в обиход буддийского монашества физический труд, тренировку тела, единоборства и т.д. В VIII–X вв. школа разделилась на пять толков, из которых два — *линъ-цзи* (яп. *риндзай*) и *цаодун* (яп. *сото*) широко распространены и ныне. См. также: *Бодхидхарма*, *Дзэн*.

ЧАРЬЯ-ТАНТРА (сан. *caryā-tantra*, *тантра* совершенствования действия) — второй класс «внешних» *тантр Ваджраяны*, предполагающий совершенствование посредством умственного ритуализма и аскетических практик «простой *йоги ума*». В этой системе учат, как сосредоточивать ум, а также признают равноценными ритуал и медитацию.

ЧЕНРЕЗИ (тиб. *spyen ras gzigs [dbang phyugs]*) — имя *бодхисаттвы* Сострадания, см. *Авалокитешвара*.

ЧЕТЫРЕ БЕЗМЕРНЫХ КАЧЕСТВА — «четыре совершенных (или неизмеримых) состояния» (*брахма-вихара*). Это — *Любовь*, *Сострадание*, *Радость*, *Невозмутимость*.

ЧЕТЫРЕ ИСКОННЫЕ МУДРОСТИ — см. *Пять знаний*.

ЧИТТА (сан. *citta*, ум, сознание) — термин буддийской догматики, который в определённых контекстах синонимичен *виджняне* и *манасу* (мышление, ум). Пожалуй, важнейшим применением слова «Ч.» является махаянская практика *бодхи-читты* — зарождения в сознании устремлённости к Просветлению. В школе *йогачара* Ч. — синоним *алая-виджняны*, поэтому одна из главных доктрин называется здесь *читта-матра*, или «есть Только-ум», «есть Только-сознание».

ЧОГЪЯМ ТРУНГПА РИНПОЧЕ (род. в 1939) — видный деятель совр. подшколы *карма-кагью*, основатель нескольких монастырей, институтов, центров в Великобритании и Северной Америке, автор ряда трудов.

ЧОД (тиб. *gcod*, отсекаль) — йогическая практика «отсечения» привязанностей методом забвения страха, введённым в Тибете индийским йогиним, *махасиддхой Падампа Сангье* (*pha dam pa sangs rgyas*, ум. в 1117), основателем школы *шиджед* (*zhi byed*). Этот метод учит отсекаль все связи с формами *сансары* и не предаваться иллюзии двойственности. Его ученица *Мачиг Лабдон* (1055–1145, по другим

данным, 1031–1129) подразделяет Ч. на «внешний», т.е. посещение уединённых мест с мрачными ландшафтами, кладбищ, «внутренний», т.е. «подношение тела кладбищенским демонам и духам», и «истинный», как отсечение привязанностей от «корня». Считается, что *шид-жед* — это раннее (или другое) название школы *чод юл* (*gcod yul*), которая существует до сего дня.

ЧОКИ НЬИМА РИНПОЧЕ (род. в 1951) — видный деятель современной школы *кагью* (держатель линии духовного преемства *барам-кагью* в подшколе *дрикунг кагью*), сподвижник *Кармапы XVI*, основоположник монастыря в Непале и буддийских центров на Западе, автор ряда трудов, в которых проводятся идеи «школо-объединительного» движения *риме*.

ЧУДЕСНЫЕ СПОСОБНОСТИ см. *Абхиджня*.

III

ШАКЪЯМУНИ (сан. *śākyamuni*, Мудрец из [рода] Шакьев) — 1) имя исторического Будды, рождённого как царевич *Сиддхартха* народа *шакьев* и в 35 лет обретшего Просветление (*бодхи*), 2) одно из имён Будды настоящего мирового периода (*кальпы*).

ШАМАТХА (сан. *śamatha*, спокойствие, покой) — духовная практика сосредоточения (*самадхи*), позволяющая пребывать на любом из уровней созерцания (*дхьяна*) в состоянии нерушимого покоя, чистоты и свободы от каких бы то ни было движений сознания. Считается, что эта практика позволяет адептам накопить огромную умственную силу, используемую затем в *випашьяне* — интуитивном прорыве, в медитации на сверхглубинных уровнях сознания, на которых постигаются смыслы буддийских истин. Поэтому Ш. и *випашьяна* — две неразрывные стороны духовного развития (*бхавана*).

ШАМБАЛА (сан. *śambhala*) — мифическая страна, в которой хранилось Учение Будды в виде текстов *калачакра-тантры*, которые являются одним из основных разделов сакрального знания (пять томов *Кангьюра*), передаваемого школой *гелук*. На обыденном уровне описания религиозной доктрины «страна счастья» Ш. неоднократно отожд-

дествлялась за последнюю тысячу лет с различными географическими областями Центральной Азии — Северной Индией, Северным Тибетом и даже Алтаем и Памиром. На её поиски отправлялись одиночки и целые группы мирян, монахов и энтузиастов с Запада. Ш. — страна пребывания великих мудрецов и мистиков, таинственное средоточие духовной власти в мироздании, откуда после всемирной и всеразрушающей войны вновь распространится Закон Просветлённого, поведенного Буддой *Майтреей*. Эта война станет следствием совокупной *кармы* человечества, отягощенного алчностью, ненавистью и духовным невежеством. Светлые же и добрые начала накапливаются великими душами (*махатма*) в «стране счастья», которые и спасут человечество в пучине войн и раздоров. На уровне же истины наивысшего смысла (*парамартха-сатья*) Ш. является одной из небесных стран Будды (*буддха-кшетра*), для «посещения» или рождения в которой нужны особые способы (*упайя-каушалья*) совершенствования сознания через созерцание и культовые действия, описанные в *тантрах* и сообщаемые *Далай-ламой*.

ШАНГПА-КАГЬЮ (*тиб. shangs pa bka' brgyud*) — одна из линий духовной преемственности в школе *кагью*, берущая своё начало от Кхьунгпо Ненджора (*Khyung po rnal 'byor*, род. в 1286), среди нескольких совр. воплощений (*тулку*) которого наиболее известным является Калу *Ринпоче*.

ШАНТА-КРОДХА-МАНДАЛА (*сан. śānta-krodha-maṇḍala*) — «Круг [ста десяти] мирных и гневных божеств». Особая система тантрических божеств тибетской школы *ньингма*, связанная с *бардо нгтро*, или «введением в природу *бардо*». В соответствии с учением *бардо нгтро*, йогин, созерцавший «мандалу [ста десяти] мирных и гневных божеств» в течение жизни, будет созерцать их появление в момент смерти.

ШАНТАРАКШИТА (*сан. śānta-rakṣita*, Хранитель мира) — крупнейший буддийский мыслитель Индии VIII в. (царского происхождения, род., по-видимому, в Западной Бенгалии, ум. в Тибете примерно в 791), настоятель университета-монастыря *Наланды*, проповедник буддизма в Тибете, основатель первого тибетского монастыря *Самьё*, автор энциклопедии полемической индийской философии («*Таттва-санграха*», или «Собрание сущностных категорий») и ряда других работ по *мадхьямике*, эпистемологии, *тантре*. Его философско-творче-

ский метод опирался на установки мадхьямиковской подшколы *сватантрики*, которая принимала и отдельные положения *йогачары* — *йогачара-сватантрика-мадхьямики*. Он главный представитель этой подшколы, хотя у него были предшественники и последователи. В целом в этой подшколе «опустошались» взгляды идейных противников в духе *Нагарджуны* и *мадхьямики*, но при этом отчётливо вырисовывалась и собственная умозрительная позиция (*сватантра*), которая близка воззрениям *йогачаров* на самодостоверность, или безотносительность, сознания (*виджняна*). Однако в отличие от последних его «сознание» было множественно и не отождествлялось (в полемике) с абсолютной реальностью.

Его главный ученик, комментатор большинства трудов и продолжатель миссионерства в Тибете — *Камалашила*.

ШАНТИДЭВА (сан. *śānti-deva*, Божественно умиротворённый) — выдающийся буддийский мыслитель *Махаяны* VII–VIII вв., сторонник школы *прасангика-мадхьямики*, автор ряда трудов, в т.ч. знаменитой и до сих пор чтимой «Бодхисаттва-чарья-аватара» (чаще называемой «Бодхи-чарья-аватара»), или «Вступление на Путь просветлённого существа», и «Щикша-самуччайи», или «Собрание учений». Первый из этих текстов считается лучшим религиозно-философским трактатом для новичков в мире буддизма.

ШАОЛИНЬ — китайский буддийский монастырь, построенный в 477 (или в 495) г., в котором пребывал основоположник *чань-буддизма* *Бодхидхарма* и в котором позднее возник центр боевых искусств (*у-шу*).

ШЕН-ТОНГ (тиб. *gzhan stong*, пустота другого, пустота любой иной сущности) — истолкование доктрины пустотности (*иуньята*) и в особенности её «практической стороны» (см. *иунья-вада*) тибетским монахом школы *джонанг* Долпопой Шерап Гьялценом (1292–1361), который был мастером *Калачакры*, а также другими представителями этой школы. Коренным текстом для истолкования послужили «Четыре гимна буддам» («Чатух-става») *Нагарджуны* и другие его гимны (из собрания «Става-кайя»). Пустотность как наивысшую истину здесь стремятся выразить (через образность, парадоксальность и другие речевые возможности) так, чтобы показать недвойственную изначальную чистоту сознания, лишённого какой бы то ни было условности, отношений зависимости, взимосцеплённости понятий.

Всеобщее отрицание считается более предпочтительным, чем подход индийской *прасангика-мадхьямики* и её тибетских последователей, называвшийся «пустота внутреннего, природного» (*сан. пракрити-шуньята, тиб. rang bzhin stong pa*).

Согласно махаянским *сутрам* и комментатору *Нагарджуны Чандракирти* («Мадхьямака-аватара», VI, 222–223), Ш.-т. (*сан. парабхавашуньята*) является 20-м обобщающим и последним пунктом в едином списке видов пустотности (см. [Андросов 2000а: 505–513]). Смысл его заключается в следующем. Вне зависимости от того, появится ли Будда (Истинносуший, *Татхагата*) в этом мире в определённое время или нет, Закон (*Дхарма*) всегда действует вкупе с его наивысшими значениями: *dharmatā, dharma-dhātu, tathatā, bhūta-koṭi* и т.д., — которые и называются «иными сущностями». Вот они-то как раз тоже пусты, на них тоже нельзя опираться.

Мыслители школы *джонанг* прибегли к доктрине позитивного признания «лона Истинносущего» (*татхагата-гарбха*) и считали, что внутренне присущая природа Просветлённого обладает всеми качествами, не постижимыми для соотносительных видов познания. Вслед за *Нагарджуной* тибетцы полагали, что пустотность есть плод только непосредственного восприятия и потому она не есть объект концептуального знания, хотя у самого основоположника *мадхьямики* это не являлось основанием для отрицания логики, к чему были склонны последователи *джонанг*, и тем более для их утверждения о вечности и нерушимости природы Будды. Изначальный Ум чист, как и небо, но временно может находиться под воздействием омрачений, ядов. Точно так же небо иногда скрывают тучи.

Такой подход критиковался другими тибетскими школами в течение столетий, особенно *Будоном* и *Цонкапой*. В XIX в. сторонники движения *риме*, и в первую очередь Мипем Гьяцо (1846–1912), пришли к идее «недвойственной пустотности» (*тиб. gnyis med stong*), с помощью которой стремились объединить оба подхода: пустоты внутренней природы (*ранг-тонг*) и пустоты внешней природы (*шен-тонг*). Между ними нет противоречия. *Ранг-тонг*, применяя логику понятий, приводит к идее пустотности как отсутствия любой концептуальности и внутреннего самосушего. Ш.-т., применяя йогическую медитацию, приводит к идее пустотности как отсутствия любых качеств, сил Будды и всех внешних факторов существования.

ШЕСТЬ ВИДОВ СУЩЕСТВОВАНИЯ — в буддизме это боги, полу-боги (*асура*), люди, животные, ненасытные духи (*нрета*), обитатели ада.

ШЕСТЬ ЙОГ НАРОПЫ (*тиб.* na ro chos drug, шесть учений *Наропы*) — уникальная система медитативного психотренинга, представляющего собой суть духовных практик школы *кагью*, а позднее принятых в *гелук* и других тибетских школах. Это наследие *махасиддхи Наропы* (1016–1100) известно также, как «Шаданга-йога» («Шести-членная йога»), а автором её устной формы иногда называют *Тилопу*. Трактат посвящен шести йогическим практикам, научающим тому, как обрести Просветление (*бодхи*) в настоящей жизни или готовясь к смерти. Для этого нужно прежде всего уметь концентрировать все силы (*прана*) особи на центрах внутренних психофизиологических энергий (*чакра*) и каналах (*нади*) их перемещений, или, как говорят тибетцы, достичь предела «внутреннего жара» (*gtum mo*, читается: *туммо*, сан. *caṇḍālī*). Только после этого возможно будет овладеть знанием следующих пяти йог: 1) предаваться йоге ясного бесконечного света ('od gsal), 2) созерцать Тело иллюзии (*sgyu lus*), 3) погружаться в промежуточное состояние (*бардо*, сан. *антара-бхава*) жизни и смерти, 4) осваивать йогу «переноса сознания» (*тиб.* 'pho ba, читается: *пхова*, сан. *санкрама*) и 5) приступить к йоге нового рождения, возрождения (*grong 'jug*). Иногда тексты приводят альтернативные варианты системы: *йогу бардо* замещают «йогой слияния, соединения, соития» (*zung 'jug*), а *йогу* нового рождения — *йогой* сновидений (*rmi lam*).

ШЕСТЬ ЙОГ НИГУМЫ (*тиб.* ni gu'i chos drug, шесть учений *Нигумы*) — иное истолкование учения *Тилопы*, принятое в отдельных ветвях школы *кагью*: 1) достичь предела «внутреннего жара» (*gtum mo*, читается: *туммо*, сан. *caṇḍālī*), 2) созерцать Тело иллюзии (*sgyu lus*), 3) заниматься *йогой* сновидений (*rmi lam*), 4) предаваться *йоге* ясного бесконечного света ('od gsal), 5) осваивать *йогу* «переноса сознания» (*тиб.* 'pho ba, читается: *пхова*, сан. *санкрама*) и 6) погружаться в промежуточное состояние (*бардо*, сан. *антара-бхава*) жизни и смерти.

ШИДЖЕД (*тиб.* zhi byed, осуществлять умиротворение) — школа йогической практики по преобразению привязанностей в состояние умиротворения, основанная в Тибете индийским йогиним, *махасиддхой* Падампа Сангье (Pha dam pa sangs ggyas, ум. в 1117). В XII–XV вв. существовал список «восьми главных Колесниц» тибетского буддизма, или линий духовной преемственности, — *ньингма*, *кадам*, *кагью*, *шангпа-кагью*, *сакья*, *шидждед* (или *чод*), *калачакра* и *оргьен ньендруп*

(О rgyan bsnyen sgrub, практика *садханы* из страны *Уддияна*). Знание Ш. основывалось на двух главных *тантрах*: *Тантра* умиротворения (zhi byed kyī rgyud), *Тантра* великой реки умиротворения (zhi byed chu bo chen po'i rgyud). Ученица Падампы Сангье Мачиг Лабдон (1055–1145, по другим данным, 1031–1129) дополнила практическую сторону школы методом *чод* (методом забвения страха), см. *Чод*.

ШИРЕТУЙ (бур.) — титул настоятеля монастыря в Бурятии.

ШРАВАКА (сан. *śrāvaka*, слушающий, слушатель, ученик) — 1) ученик Будды *Шакьямуни*, 2) один из трёх классов адептов, ищущих духовного освобождения по-буддийски, т.е. помимо Ш. это будды-одиночки (*пратьека-буддха*) и Свято Просветлённые (*самьяк-самбуддха*).

ШРАМАНА (сан. *śramaṇa*, нищенствующий аскет, занимающийся духовной работой) — так в древности и во времена Будды называли святых мудрецов, искавших самостоятельные пути духовного освобождения.

ШРИ (сан. *śrī*, процветание, счастье, успех, богатство, великолепие, слава) — одно из имён древнеиндийской богини Лакшми, супруги Вишну. В буддизме *Махаяны* Ш. — богиня богатства и счастья, в *Ваджраяне* Ш. — эпитет богини Девы (или Дэви, тиб. Палден Лхамо).

ШРИ СИНХА (сан. *śrī siṃha*, великолепный лев) — главный ученик *Манджушримитры*, живший во второй пол. VIII в., продолжатель традиции индийской *ати-йоги* (тиб. *дзогчен*), учитель четырёх выдающихся адептов *Ваджраяны*: *Джнянасутры*, *Вималамитры*, *Падмасамбхавы* и *Вайрочаны*. Синха считается мастером линии преемственности «великого совершенства», непосредственно передавал ученикам четыре цикла наставлений: внешнее учение, внутреннее учение, тайное учение и самое тайное непревзойдённое учение.

ШУНЬЯ-ВАДА (сан. *śūnya-vāda*, учение о пустоте) — 1) буддийское учение об относительности и бессамосущности, развиваемое преимущественно школами *Махаяны* и *Ваджраяны*, 2) одно из названий философской школы *мадхьямика*. Учение о *шуньяте* — отсутствии, невозможности самостоятельного существования индивидов, вещей и *дхармо-частиц* потока сознания — относится к важнейшим в *Махая-*

не, определяющим как её философские основания, так и духовные практики по совершенствованию и освобождению от страдания в круговороте рождений (подробнее см.: *Часть первая, V*).

ШУНЬЯТА (сан. *śūnyatā*, или пустота, пустотность) — краеугольная философская категория махаянского буддизма, являющаяся 1) символом неопишемого абсолютного единства реальности, 2) понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцеплённости мироздания, отсутствия в нём какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности, 3) объектом высших практик медитации. См. подробнее: *Часть первая, V*.

Щ

ЩАРИПУТРА (сан. *śāripuṭra*, сын стрелка) — один из двух главных и наиболее образованных учеников Просветлённого, которому Будда излагал Высший Закон — *Абхидхарму*. Традиционно считается, что именно эти тексты позднее послужили ядром *Абхидхарма-питаки* (*Абхидхамма-питаки*). Щ. часто изображается в буддийской иконографии в паре с *Маудгальяной* в качестве спутников *Шакьямуни*.

ЩЕРБАТСКОЙ Фёдор Ипполитович (1866–1942) — выдающийся русский буддолог, ученик *И.П.Минаева*, *С.Ф.Ольденбурга*, Г.Бюллера и Г.Якоби. В 1900–1940 Щ. вёл курсы санскрита, пали и тибетского языков в С.-Петербургском (затем Ленинградском) университете. С 1918 — академик Российской Академии наук, в 1928–1930 — директор Института буддийской культуры. С 1904 им опубликовано несколько критических изданий древних текстов, переводов и исследований в серии *Библиотека Буддике*. Кроме того, он издал ряд крупнейших монографий по индо-буддийской философии, теории познания, логике (см. *Библиографию*), а также переводы памятников санскритской изящной словесности.

В своих буддологических трудах Щ. удалось опровергнуть европоцентристские концепции западных учёных и представить буддизм системой диалектических учений с развитым понятийно-терминологическим аппаратом, имевшим свою историю развития и не уступавшим лучшим образцам теоретической мысли античной и средневековой Европы. Русский востоковед наглядно продемонстрировал параллели

и совпадения исторических путей западной и буддийской философий, создал обоснованную периодизацию индийского буддизма, в котором примерно каждые 500 лет происходили радикальные перемены (ранний буддизм — *Махаяна* — *Ваджраяна*), а также в умозрительных доктринах религиозно-философских систем, занимавшихся переистолкованием основных принципов и исходных аксиом.

Наиболее известные ученики Щ. в буддологии — это *О.О.Розенберг*, *Е.Е.Обермиллер*, *М.И.Тубянский*, *А.И.Востриков*.

Я

ЯБ-ЮМ (тиб. уаб уит, сан. *yuga-naddha*, пара связанных воедино) — (1) символ единства мужского и женского начал в *Ваджраяне*, «два в одном», слияние любых представлений о двойственности, состояние *Абсолюта*, в котором происходит единение Пустоты (*шуньята*) или Мудрости (*праджня*) с Состраданием (*каруна*) или методом (*упайя*). (2) Иконографическая группа соития двух персонажей: *йидама* как мужского божества и его *праджня* как символа Мудрости. Так изображается тождество Блаженства и Пустоты.

ЯВЛЕННОЕ ТЕЛО — см. *Нирмана-кайя*.

ЯКША (сан. *yakṣa*, небесное существо) — мифические божества индуизма, хранители царства бога богатства *Куберы*; в буддизме разряд персонажей, связанных с богатством (*дханада*).

ЯМА (сан. *yama*) — имя бога смерти в индуизме и буддизме, владыки многочисленных адов. В *Ваджраяне* Я. — один из хранителей Законоучения Будды, или *дхармапала*.

ЯМАНТАКА (сан. *yama-antaka*, положивший предел смерти) — Покоритель Ямы, смерти, в *Ваджраяне* имя гневной ипостаси *бодхисаттвы* *Манджушри* из духовного семейства будды *Акшобхы*. По другим тантрическим источникам, Я. — гневное божество семейства будды *Вайрочаны* и воплощение милостивого *Манджушри*, а также один из разряда *йидамов*.

ЯСНЫЙ СВЕТ (сан. *ābhā-svara*, тиб. 'od gsal) — высшее небо второго уровня созерцания (*дхьяна*) в космологии *Хинаяны* и *Махаяны*.

В *Ваджраяне* это понятие «свободы от темноты незнания и способности осознавать сущее» (согласно *Мипаму Ринпоче*), а также название одной из *шести йог Наропы* и *Нигумы*. «Йога Я. с.» — Путь к достижению состояния Мудрости и дополнение к *махамудре*.

ЯШОДХАРА (сан. *yaśodharā*, Хранительница славы) — одно из имён супруги царевича *Сиддхартхи*, ставшего Просветлённым, и матери Его сына *Рахулы*.

Библиография

Список сокращений в тексте

- АК — «Абхидхарма-коша», или «Сокровищница высшего Законоучения» [Vasubandhu 1946; 1967]
- ВВ — «Виграха-вьявартани», или «Рассмотрение разногласий» (перевод по [Vigraha-vyavartani 1951] опубликован в [Андросов 2000a])
- ВЧ — «Ваджра-ччхедика», или «Алмазная сутра» (перевод по [Vajracchedika 1974] опубликован в [Андросов 2000a])
- ДС — «Дхарма-санграха», или «Собрание основоположений Закона» (текст и перевод по [Dharmasangraha 1885; 1988] опубликован в [Андросов 1999; 2000a])
- ДШ — «Дхарма-шарира» [Памятники 1985]
- МВ — «Махавьютпатти» [Mahavyutpatti 1911]
- ММК — «Мула-мадхьямака-карика», или «Коренные строфы о Срединности» (публикуемый перевод по [Mulamadhyamaka-karika 1977; Madhyamaka-shastra 1988–1989; Prasannapada 1903–1913])
- НС — «Ньяя-сутры» [Ньяя-сутры 2001]
- ПХК — «Пратигья-самутпада-хридайя-карика», или «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения» (публикуемый в Приложении III перевод по [Sastri 1968])
- РА — «Ратна-авали», или «Драгоценные строфы» (перевод по [Hahn 1982] опубликован в [Андросов 2000a])
- СЛ — «Сухрил-лекха», или «Дружественное послание» (перевод по [Suhril-lekha 1978] опубликован в [Андросов 2000a])
- ХС — «Хридайя-сутра», или «Сутра Сердца», см. Прилож. I
- ЧС — «Чатух-става», или «Четыре гимна [Будде]» (перевод по [Tucci 1932; Lindtner 1982; Catuh-stava 1985; Baudhdha-stotra 1994] опубликован в [Андросов 2000a])
- ШС — «Шуньята-саптати», или «Семьдесят строф о Пустотности» (перевод по [Sunyata-saptati 1985] опубликован в [Андросов 2000a])
- ЮШ — «Юкти-шаштика», или «Шестьдесят строф о доводах [разума]» (см. Прилож. IV, перевод по [Lindtner 1982: 102–119; 1986: 72–93, 174–175])

Список библиографических сокращений

- БИК — Буддизм. История и культура. М., 1989
- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.

- BAUDDHA — Bauddha Vidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert. Ed. by P.Kieffer-Pülz and J.-U.Hartmann. Swisttal-Odendorf. 1997 (Indica et Tibetica, B. 30)
- BS — Buddhist Studies. Delhi
- BSR — Buddhist Studies Review. L.
- IBS — Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of J.W. de Jong. Ed. by L.A.Hercus etc. Canberra, 1982
- IHQ — The Indian Historical Quarterly. Calcutta
- IIJ — The Indo-Iranian Journal. Dordrecht
- JIABS — The Journal of the International Association of Buddhist Studies (USA)
- JIPh — The Journal of Indian Philosophy. Dordrecht
- JRAS — The Journal of the Royal Asiatic Society. L.
- PhEW — Philosophy East and West. Honolulu
- PRS — Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of E.Conze. Ed. by L.R.Lancaster. Berkeley, 1977
- PTS — The Pali Text Society. L.
- PTTBV — The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta. Ed. by M.Sprung. Dordrecht, 1973
- WP — The Wheel Publication. Kandy.
- WSTB — Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien
- WZ — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien. Wien
- ZDMG — Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Литература

- Алмазная сутра 1993. — Алмазная сутра. Дорджи джодва. На старокалм., калм. и рус. яз. Пер. А.В.Бадмаева, с санскр. — В.П.Андросова. Элиста.
- Андросов 1981. — *Андросов В.П.* К истории преемственности философских идей Индии в древнем Китае. — Вестник древней истории. № 4.
- Андросов 1981а. — *Андросов В.П.* Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет. — Народы Азии и Африки. № 6.
- Андросов 1983. — *Андросов В.П.* Методы изучения древнего буддизма и философии сватантры. — Вестник древней истории. № 4.
- Андросов 1985. — *Андросов В.П.* Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Андросов 1985а. — *Андросов В.П.* Буддизм: религия и философия. — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М.
- Андросов 1986. — *Андросов В.П.* Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями (переводы из «Абхидхармакоши», «Бодхичарья-аватары», «Таттва-санграхи» и «Татвасанграха-панджики»). — Религии мира. Ежегодник. М., 1985.
- Андросов 1986а. — *Андросов В.П.* Монографические труды буддологов Азии 70–80-х годов. — Религии мира. Ежегодник. М., 1985.

- Андросов 1988. — Андросов В.П. Дialeктика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Андросов 1989. — Андросов В.П. Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали». — БИК.
- Андросов 1989а. — Андросов В.П. Поведение царя по «Ратна-авали раджа-парикатха» Нагарджуны. — Философские и социальные аспекты буддизма. М.
- Андросов 1990. — Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.
- Андросов 1991. — Андросов В.П. О «Рассмотрении разногласий» (Vigraha-vyavartani). — Историко-философский ежегодник. 1990. М.
- Андросов 1995. — Андросов В.П. Происхождение буддизма (к методике и теории изучения). — Религии древнего Востока. М.
- Андросов 1995а. — Андросов В.П. «Чатухстава, или Четыре гимна Будде», созданные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. — Восток. № 4.
- Андросов 1995б. — Андросов В.П. «Махаянавимшика, или 20 строф о махаяне», составленные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. — Восток. № 5.
- Андросов 1996. — Андросов В.П. Индийский буддизм и тибетская цивилизация. — Азия — диалог цивилизаций. СПб.
- Андросов 1997. — Андросов В.П. Историко-методологические проблемы изучения древнебуддийской философии (V в. до н.э. — V в. н.э.). — Московское востоковедение. Очерки. Исследования. Разработки. М.
- Андросов 1999. — Андросов В.П. Собрание основоположений Закона (Дхарма-санграха). Издание санскритского и тибетского текстов, русский перевод, комментарий и исследование. — Религии мира. Ежегодник. М., 1999.
- Андросов 2000. — Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М.
- Андросов 2000а. — Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.
- Андросов 2000б. — Андросов В.П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. The Edwin Mellen Press. Lewiston (N. Y.), Queenston (Ontario, Canada), Lampeter (United Kingdom).
- Андросов 2001. — Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.
- Андросов 2003. — Андросов В.П. Трактат Нагарджуны «Коренные строфы о Срединности». — Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия акад. Г.М.Бонгард-Левина. М.
- Андросов 2003а. — Андросов В.П. Буддизм Ваджраяны. — Иконография Ваджраяны. М.
- Андросов 2003б. — Андросов В.П., Бадмажапов Ц.-Б. Словарь основных имен, терминов и доктринальных понятий. — Иконография Ваджраяны. М.
- Антология 1969. — Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М.
- Анцыферова 1978. — Анцыферова Л.И. Методологические проблемы психологии развития. — Принцип развития в психологии. М.
- Артхашастра 1993. — Артхашастра, или Наука политики. Пер. с санскр. Издание подготовил В.И.Кальянов. М.
- Арьяшура 2000. — Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П.Баранникова и О.Ф.Волковой. М.

- Атиша 1995. — *Атиша Дипанкара-шриджняна*. Драгоценные чётки бодхисаттвы. Пер. с тиб. Б.И.Загумённого. СПб.
- Ашвагхоша 1990. — *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Пер. К.Бальмонта. М.
- Базаров 1998. — *Базаров А.А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.
- Бахтин 1976. — *Бахтин М.* Проблемы текста. — Вопросы литературы. № 10.
- Бехерт 1993. — *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и истоки тхеравадской хронологии. — Вестник древней истории. № 1.
- Бонгард-Левин 1973. — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М.
- Бонгард-Левин 1980. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М.
- Бонгард-Левин 2000. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур. М.
- Бонгард-Левин 2001. — *Бонгард-Левин Г.М.* Древняя Индия. История и культура. СПб.
- Бонгард-Левин 2003. — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия. Этнолингвистическая история, политико-социальная структура, письменное наследие и культура древности. М.
- Бонгард-Левин, Ильин 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.
- Брихадараньяка 1964. — Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.
- Буддизм 1993. — Буддизм в Японии. Отв. ред. Т.П.Григорьева. М.
- Буддизм 1999. — Введение в буддизм. Редактор-составитель В.И.Рудой. СПб.
- Буддийские сутты 1900. — Буддийские сутты. Пер. с пали Т.В.Рис-Дэвидс, пер. с англ. Н.И.Герасимова. М.
- Буддийский взгляд 1994. — Буддийский взгляд на мир. СПб.
- Будон 1999. — *Будон Ринчендуб*. История буддизма. Пер. с тиб. Е.Е.Обермиллера, с англ. — А.М.Донца. СПб.
- Бхагавадгита 1999. — Бхагавадгита. Пер. с санскр., исслед. и примечания В.С.Семенцова.
- Бхартрихари 1979. — *Бхартрихари*. Шатакатраям. Пер. с санскр., исслед. и коммент. И.Д.Серебрякова. М.
- Бэшем 1977. — *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.
- Ваджрачхедика 1992. — Ваджрачхедика праджняпарамита сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. Вступ., пер. с санскр. и примеч. В.П.Андросова. — Восток. № 3.
- Ваджрачхедика 1996. — Ваджрачхедика Праджняпарамита Сутра (Алмазная). Вступ., пер. с санскр. и примеч. В.П.Андросова. — Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. Вып. 2. М.
- Васильев 1857. — *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб.
- Васильков 1989. — *Васильков Я.В.* О возможности греческого влияния на «Вопросы Милинды». — БИК.

- Васубандху 1980. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. I–II. Пер. с тиб. Б.В.Семи-
чова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху, 1980а. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. III. Пер. с тиб. Б.В.Семи-
чова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1988. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. IV. Пер. с тиб. Б.В.Семи-
чова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1990. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I. Пер. с санскр. и ис-
след. В.И.Рудого. М.
- Васубандху 1994. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. III. Пер. с санскр., введ.,
коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.
- Васубандху 1998. — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I и II. Издание подгото-
вили В.И.Рудой, Е.П.Островская. М.
- Васубандху 2000. — *Васубандху*. Учение о карме. Предисл., пер. с санскр. и ком-
мент. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.
- Вертоградова 1995. — *Вертоградова В.В.* Индийская эпиграфика из Кара-тепе
в Старом Термезе. М.
- Вигасин, Самозванцев 1984. — *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра».
Проблемы социальной структуры и права. М.
- Вопросы Милинды 1989. — Вопросы Милинды. Пер. с пали, исслед. и коммент.
А.В.Парибка. М.
- Воробьева-Десятовская 1988. — *Воробьева-Десятовская М.И.* Рукописная книга
в культуре Индии. — Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М.
- Воробьева-Десятовская 1989. — *Воробьева-Десятовская М.И.* О терминах «хи-
наяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе. — БИК.
- Выготский 1960. — *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М.
- Выготский 1976. — *Выготский Л.С.* Развитие высших форм внимания в детском воз-
расте. — Хрестоматия по вниманию. М.
- Выготский 1981. — *Выготский Л.С.* Мышление и речь. — Хрестоматия по общей
психологии. Психология мышления. М.
- Гампопа 2001. — *Гампопа*. Драгоценное украшение освобождения. Пер. с тиб. Б.Еро-
хина. СПб.
- Ганджур 1993. — Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост.
З.К.Касьяненко. М.
- Гегель 1975. — *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.
- Гитаговинда 1995. — *Джаяева*. Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст., ком-
мент. и прилож. А.Я.Сыркина. М.
- Говинда 1993. — *Говинда Лама Анагарика*. Психология раннего буддизма. Осно-
вы тибетского мистицизма. СПб.
- Говинда 1993а. — *Говинда Лама Анагарика*. Творческая медитация и многомер-
ное сознание. М.
- Говинда 1997. — *Говинда Лама Анагарика*. Путь белых облаков. Буддист в Тибете.
М.
- Давыдов, Маркова 1978. — *Давыдов В.В., Маркова А.К.* Развитие мышления
в школьном возрасте. — Принцип развития в психологии. М.
- Далай-лама 1992. — *Далай-лама XIV*. Свобода в изгнании. Автобиография Его
Святейшества Далай-ламы Тибета. СПб.

- Далай-лама 1993. — *Далай-лама XIV*. Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. Пер. В.П.Андросова. М.
- Далай-лама 1996. — *Далай-лама XIV*. Мир тибетского буддизма. СПб.
- Далай-лама 2001. — *Далай-лама XIV*. Этика для нового тысячелетия. СПб.
- Дандарон 1994. — *Дандарон Б.Н.* 51 психический элемент виджнянавадинов. — Гаруда. № 2.
- Дандарон 1995. — *Дандарон Б.Н.* Теория шуньи у мадхьямиков (по тибетским источникам). — Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Дараната 1869. — *Дараната*. История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В.Васильева. СПб.
- Дхаммапада 1960. — *Дхаммапада*. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н.Топорова. М.
- Дхармакирти 1922. — *Дармакирти*. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадевы. Перевёл с тибетского Ф.И.Щербатской. Петроград.
- Елизаренкова 1963. — *Елизаренкова Т.Я.* К вопросу о лингвистическом аспекте перевода «Ригведы». — История и культура древней Индии. М.
- Елизаренкова, Топоров 1965. — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Язык пали. М.
- Ермакова 1998. — *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб.
- Законы Ману 1992. — *Законы Ману*. Пер. с санскр. С.Д.Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиным. М.
- Запорожец 1978. — *Запорожец А.В.* Значение ранних периодов детства для формирования детской личности. — Принцип развития в психологии. М.
- Инголлс 1974. — *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М.
- Индия 1984. — *Индия в литературных памятниках III–VII веков*. Сост. Е.М.Медведев. М.
- Исаева 1988. — *Исаева Н.В.* Poleмика Шанкары с сарвастивадой. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Исаева 1991. — *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.
- Исаева 1996. — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.
- История 1990. — *История и культура древней Индии*. Тексты. М.
- Йога 2002. — *Йога*. Патанджали. Вьяса. Васубандху. Пер. с санскр. В.Рудого и Е.Островской. СПб.
- Камалашила 1963. — *Камалашила*. Бхаванакрама (Трактат о созерцании). Факсимиле с предисл. Е.Е.Обермиллера. М.
- Канаева 2002. — *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии; *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.
- Кожевников 1916. — *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1–2. Пг.
- Комиссарова 1987. — *Комиссарова Т.Г.* «Монах не должен быть почтителен к императору». Из буддийской полемики в Китае в IV–V вв. — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.
- Конгтрул 2003. — *Конгтрул Дж.* Мириады миров. Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. Пер. с англ. Ф.Маликова. СПб.
- Конзе 1993. — *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.

- Конрад 1972. — *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М.
- Корнев 1987. — *Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.
- Корнфилд 1993. — *Корнфилд Д.* Современные буддийские мастера. М.
- Кузнецов 2002. — *Кузнецов Б.И.* Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. СПб.
- Кутасова 1961. — *Кутасова И.М.* Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны «Муламадхьямика-карика». — Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 7. М.
- Кутасова 1962. — *Кутасова И.М.* Философия Нагарджуны. — Общественно-политическая и философская мысль Индии. М.
- Кхантипалло 1994. — *Кхантипалло Бхикку.* Спокойствие и Прозрение. М.
- Кшитигарбха 2002. — Бодхисаттва ада. Сутра основных обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи. Пер. с кит. и коммент. Д.В.Поповцева. СПб.
- Лакшана-сутра 1998. — *Кравцова М.Е.* Китайская версия буддийской канонической «Сутры о признаках» (Лакшана-сутры). Вступит. ст., пер. с кит. и коммент. — Восток. № 1.
- Левада 1965. — *Левада Ю. А.* Социальная природа религий. М.
- Леви-Брюль 1930. — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М.
- Лепехов 1986. — *Лепехов С.Ю.* Психологические проблемы в «Хридая-сутре». — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Лепехов 1995. — *Лепехов С.Ю.* Праздники парамита в ранней махаяне. — Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Лепехов 1999. — *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ.
- Литвинский 1972. — *Литвинский Б.А.* Буддизм и среднеазиатская цивилизация. — Индийская культура и буддизм. М.
- Литвинский 1992. — *Литвинский Б.А.* Буддизм. — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: этнос, языки, религии. М.
- Литвинский 1996. — *Литвинский Б.А.* Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии. — Азия — диалог цивилизаций. СПб.
- Лосский 1991. — *Лосский Н.О.* Идея конкретности в русской философии. — Вопросы философии. № 2.
- Лотосовая сутра 1998. — Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Изд. подг. А.Н.Игнатович. М.
- Лысенко 1986. — *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.
- Лысенко 1987. — *Лысенко В.Г.* Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.
- Лысенко 1994. — *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.
- Минаев 1874. — *Минаев И.П.* [Рец. на:] Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. Соч. В.Васильева. СПб., 1873. — Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 172, март 1874 г.

- Минаев 1887. — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 1. СПб.
- Минаев 1887а. — *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 2. СПб.
- Минаев 1889. — *Минаев И.П.* Послание к ученику. Сочинение Чандрагомина. — ЗВОРАО, т. IV, вып. 1–2.
- Минаев 1889а. — *Минаев И.П.* Спасение по учению позднейших буддистов. Санскритский текст «Бодхичарья-аватары». Предисл. С.Ф.Ольденбурга. — ЗВОРАО, т. IV, вып. 1–2.
- Минаев 1892. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. I. Перевод из «Пета-ваттху». Издал С.Ф.Ольденбург. — ЗВОРАО, т. VI.
- Минаев 1895. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. II. Материалы по эсхатологии. Издал С.Ф.Ольденбург. — ЗВОРАО, т. IX.
- Минаев 1896. — *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. III. Перевод из «Сутта-нипаты» и «Махавагги». Издал С.Ф.Ольденбург. — ЗВОРАО, т. X.
- Мифы 1991. — Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М.
- Муллин 2002. — *Муллин Г.* Практика Калачакры. М.
- Нагарджуна 1995. — *Ачарья Нагарджуна.* Послание другу. Пер. с тиб. Б.Загумёнова. СПб.
- Ньяя-сутры 2001. — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскр. и коммент. В.К.Шохина. М.
- Ольденбург 1893. — *Ольденбург С.Ф.* Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках. — ЗВОРАО, т. VII.
- Ольденбург 1991. — *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М.
- Памятники 1985. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьёвой-Десятовской. М.
- Памятники 1990. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьёвой-Десятовской. М.
- Памятники 2004. — Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 3. Изд. текстов, исслед., пер. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина, М.И.Воробьёвой-Десятовской, Э.Н.Тёмкина. М.
- Пишель 1911. — *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. Пер. с нем. под ред. Д.Н.Анучина. М.
- Поэзия 1973. — Поэзия и проза древнего Востока. М.
- Пратимокша 1869. — Пратимокша-Сутра. Буддийский Служебник. Издан и переведен И.Минаевым. СПб.
- Пугаченкова 1982. — *Пугаченкова Г.А.* Искусство Гандхары. М.
- Пятигорский 1968. — *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма. — Труды по востоковедению I. Ученые записки ТГУ. Вып. 201. Тарту.
- Радхакришнан 1956–1957. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М.
- Рао 2002. — *Rao P.* Тантра. Мантра. Янтра. Тантрические традиции Тибета. Пер. с англ. А.Иванникова. М.

- Рерих 1983–1993. — *Рерих Ю.Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1–11. Под общей редакцией Ю.Парфионовича и В.Дылыковой. М.
- Рерих 1990. — *Рерих Ю.Н.* К изучению Калачакры. Паралокасандхи. Пер. с англ. и коммент. Н.Н.Шабанова. Харьков.
- Ригведа 1989. — Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М.
- Ригведа 1999. — Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М.
- Розенберг 1918. — *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг.
- Розенберг 1991. — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.
- Ролби Дорже 1997. — *Джанжа Ролби Дорже.* Древо Собрании трехсот изображений. СПб.
- Рудой, Островская 1987. — *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.
- Санхья Сутры 1997. — Сутры философии санхьи. Изд. подготовил В.К.Шохин. М.
- Сборник 300 бурханов 1903. — Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Издал С.Ф.Ольденбург. Ч. 1. СПб.
- Семенцов 1981. — *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.
- Семенцов 1985. — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М.
- Серебряный 1980. — *Серебряный С.Д.* Видьяпати. М.
- Слобин, Грин 1976. — *Слобин Д., Грин Дж.* Психоллингвистика. Пер. с англ. Е.И.Негвещицкой. М.
- Соднам-Цзэмо 1994. — *Соднам-Цзэмо.* Дверь, ведущая в Учение. Пер. с тиб., послесловие и коммент. Р.Н.Крапивиной. СПб.
- Сомадева 1982. — *Сомадева.* Океан сказаний. Пер. с санскр. И.Д.Серебрякова. М.
- Ставиский 1977. — *Ставиский Б.Я.* Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М.
- Сутра о мудрости 1978. — Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тиб., введ. и коммент. Ю.М.Парфионовича. М.
- Сутра «Первознание» 1991. — Сутра «Первознание». Пер. с пали А.В.Парибка. — Восток. № 1.
- Сутта-нипата 2001. — Сутта-нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали на англ. д-ра Фаусбелля. Пер. с англ. Н.И.Герасимова. М.
- Сыркин 1971. — *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.
- Танидзаки 1984. — *Танидзаки Дз.* Мать Сигэмoto. Пер. с яп. В.Виленина. Отв. ред. Т.П.Григорьева. М.
- Терентьев 1984. — *Терентьев А.А.* К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии. — Философские вопросы буддизма. Новосибирск.

- Терентьев 1989. — *Терентьев А.А.* «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии. — БИК.
- Тинлей 1999. — *Тинлей Геше Джампа.* Ум и Пустота. М.
- Топоров 1972. — *Топоров В.Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. — Индийская культура и буддизм. М.
- Топоров 1979. — *Топоров В.Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М.
- Торчинов 1986. — *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры»). — Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Торчинов 1998. — *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. СПб.
- Торчинов 2000. — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.
- Тульвисте 1976. — *Тульвисте Л.* К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления. — Труды по знаковым системам. Т. 8. Уч. зап. ТГУ. Вып. 411. Тарту.
- Тульвисте 1978. — *Тульвисте Л.* О теоретических проблемах исторического мышления. — Принцип развития в психологии. М.
- Тхить Ньят Хань 1993. — *Тхить Ньят Хань.* Обретение мира. СПб.
- Тэрнер 1983. — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.
- Упанишады 1967. — Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.
- Упанишады 2000. — Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. 2-е изд., доп. М.
- Фа Сянь 1990. — *Фа Сянь.* Записки о буддийских странах. Пер. с кит. Н.В.Самозванцевой. — История и культура древней Индии. Тексты. М.
- Франк 1915. — *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб.
- Франк 1990. — *Франк С.Л.* Сочинения. М.
- Фуко 1977. — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с франц. Н.С.Автономовой. М.
- Хрестоматия 1980. — Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М.
- Хуэй-цзяо 1991. — *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. М.Е.Ермакова. Т. 1. М.
- Цонкапа 1994–2000. — *Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А.Кугявичуса. Т. I–V. СПб.
- Цыбилов 1981. — *Цыбилов Г.Ц.* Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск.
- Чандракирти 1999. — *Чандракирти.* Комментарий к «Критическому исследованию движения» (*Mūlamadhyamakārikā* II) Нагарджуны. Пер. с санскр., предисл. и примеч. А.В.Парибка. — Буддизм России. № 31.
- Чандракирти 2001. — *Чандракирти.* Введение в мадхьямику. Пер.-сост. Д.Устьянцев. М.
- Чаттерджи 1954. — *Чаттерджи С., Датта Д.* Древняя индийская философия. М.
- Чаттопадхья 1961. — *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М.

- Чаттопадхья 1966. — *Чаттопадхья Д.* История индийской философии. М.
- Чаттопадхья 1973. — *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М.
- Чаттопадхья 1981. — *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М.
- Чхандогья 1991. — Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я.Сыркина. М.
- Шантидева 1999. — *Шантидева.* Путь Бодхисаттвы (Бодхиচারья-аватара). СПб.
- Шохин 1988. — *Шохин В.К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли). — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Шохин 1994. — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.
- Шохин 1997. — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.
- Шохин 1998. — *Шохин В.К.* Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М.
- Щербатской 1904. — *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии. — ЗВРАО. Т. XVI, вып. 1.
- Щербатской 1988. — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.
- Щербатской 1995. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.
- Эванс-Вентц 1998. — Тибетская йога и тайные учения. Ред., введ. и коммент. У.Й.Эванса-Вентца. Самара.
- Янгутов 1982. — *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск.
- Ajitaimitra 1990. — Die Ratnāvalīṭikā des Ajitaimitra. Hrsg. und erl. von Yukihiko Okada. Bonn.
- Ames 1986. — *Ames W.L.* Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka. — JIPh. Vol. 14, № 4.
- Ames 1986a. — *Ames W.L.* Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa: Six Chapters. — A dissertation submitted for the degree of Doctor Philosophy. The University of Washington.
- Ames 1995. — *Ames W.L.* Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa. — JIPh. Vol. 23, № 3.
- Anderson 1985. — *Anderson T.* Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox. — PhEW. Vol. 35, № 2.
- Androssov 1985. — *Androssov V.P.* Correlation between Philosophy and Religion (the Īśvara-parīkṣā in "Tattvasaṅgraha" of Śāntarakṣita). — BS. Vol. 9.
- Androssov 1986. — *Androssov V.P.* Māyavāda according to the Ratnāvalī of Nāgārjuna. — Freedom, Progress and Society. Essays in Honour of Prof. K. S. Murty. Delhi.
- Androssov 1986–1987. — *Androssov V.P.* Teacher's Lines of Succession in Nāgārjuna's School. — The Indian Historical Review. Vol. 13, № 1–2.
- Androssov 1989. — *Androssov V.P.* Kinds of Textual Activity in the Early Mādhyamika. — Buddhists for Peace. Vol. 11, № 1.
- Androssov 1996. — *Androssov V.P.* On the Philosophy of Buddhism and of the West. — Dharmadoot. Vaisakha Purnima Special. Sarnath.
- Androssov 1997. — *Androssov V.P.* Three Points of View on Nāgārjuna's Hagiography. — Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. 1. Ed. by K. N. Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.

- Androssov 1997a. — *Androssov V.P.* Dialectics of Reason and Insight in Nāgārjuna's Works. — *Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature*. Vol. 1. Ed. by K. N. Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Arapura 1973. — *Arapura J.G.* Māyā and Discourse about Brahman. — PTTBV.
- Aryadeva 1923. — *Āryadeva*. Catuḥśataka. Ed. by P. L. Vaidya. P.
- Ashtadashasahasrika 1974. — *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikā-prajñāpāramitā*. Ed. and transl. into English by E. Conze. Roma.
- Ashtasahasrika 1888. — *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by R. L. Mitra. Calcutta.
- Ashtasahasrika 1958. — *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Transl. into English by E. Conze. Calcutta.
- Ashtasahasrika 1960. — *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Bagchi 1931. — *Bagchi P.C.* Bodhicittavivarāṇa of Nāgārjuna. — IHQ. Vol. VII.
- Bana 1897. — *Harṣa-carita* of Bāṇa. Transl. by E. B. Cowell, F. W. Thomas. L.
- Banerjee 1957. — *Banerjee A.C.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta.
- Bareau 1956. — *Bareau A.* Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinitadeva. — *Journal Asiatique*. № 244. P.
- Bareau 1963. — *Bareau A.* Recherches sur la Biographie du Buddha dans les Sutra-Pitaka et les Vinaya-Pitaka Anciens. T. 1–2. P., 1963, 1975.
- Bareau 1997. — *Bareau A.* Devadatta and the First Buddhist Schism. — BSR, Vol. 14, № 1.
- Bareau 1999. — *Bareau A.* The Beginnings of the Buddha's Life according to the Ekotara-āgama. — BSR. Vol. 16, № 1.
- Bareau 1999a. — *Bareau A.* The End of the Buddha's Teaching according to the Ekotara-āgama. — BSR. Vol. 16, № 2.
- Bauddha-stotra 1994. — *Bauddha-stotra-saṅgraha*. Ed. by J. Shastri Pandeya. Delhi.
- Beal 1886. — *Beal S.* The Age and Writings of Nāgārjuna-Bodhisattva. — *Indian Antiquary*. Vol. 15.
- Beal 1892. — The Suhrillekha, or "Friendly Letter". Written by Lung Shu (Nāgārjuna). Transl. from the Chinese by S.Beal with the Chinese Text. L.
- Bechert 1963. — *Bechert H.* Zur Frühgeschichte des Mahāyāna Buddhismus. — ZDMG. Bd. 13, H. 3.
- Bechert 1978. — *Bechert H.* The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahāvamsa and Political Thinking. — *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*. Cambersburg.
- Bechert 1985. — *Bechert H.* Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur. Erster Teil. — *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse. Dritte Folge*, № 149.
- Betty 1983. — *Betty L.S.* Nāgārjuna's Masterpiece — Logical, Mystical, Both or Neither? — PhEW. Vol. 33, № 2.
- Betty 1984. — *Betty L.S.* Is Nāgārjuna a Philosopher? — PhEW. Vol. 34, № 4.
- Beyer 1977. — *Beyer S.* Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna. — PRS.
- Bharadvaja 1984. — *Bharadvaja V.K.* Rationality, Argumentation and Embarrassment. A Study of Four Logical Alternatives (catuṣkoti) in Buddhist Logic. — PhEW. Vol. 34, №3.
- Bhattacharjee 1979. — *Bhattacharjee A.* History of Ancient India. Delhi.
- Bhattacharya 1931. — *Bhattacharya V.* Mahāyānavimśaka of Nāgārjuna. Reconstruct. Sanskrit Text, the Tibetan and Chinese Versions with English Transl. Calcutta.

- Bhattacharya 1974. — *Bhattacharya K.* Note on the Interpretation of the Term “sādhyaśama” in Madhyamaka Texts. — JIPh. Vol. 2, № 3–4.
- Bhattacharya 1978. — *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigraha-vyāvartanī). Delhi.
- Bhattacharya 1985. — *Bhattacharya K.* Nāgārjuna's Arguments against Motion. — JIABS. Vol. 8, № 1.
- Bhattacharyya 1933. — *Bhattacharyya B.* What is Deity Represents. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Bhattacharyya 1981. — *Bhattacharyya N.N.* History of Researches on Indian Buddhism. Delhi.
- Biderman 1981. — *Biderman S.* The Sceptic's Dilemma: an Indian Version. — JIPh. Vol. 9, № 1.
- Bilimoria 1985. — *Bilimoria P.* Jñāna and Pramā: The Logic of Knowing. A Critical Appraisal. — JIPh. Vol. 13, № 1.
- Bocking 1984. — *Bocking B. Chr.* An Annotated Translation of the Chung-lun with Nāgārjuna's Middle Stanzas — A Basic Text of Chinese Buddhism. Submitted for the degree of Doctor Philosophy. 2 vols. The University of Leeds.
- Bodhicarya-avatara 1960. — Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Ed. by V. Bhattacharya of Sanskrit and Tibetan Texts. Calcutta.
- Bodhicitta-vivaraṇa 1991. — Bodhicitta-vivaraṇa of Nāgārjuna and Bodhicitta-bhāvaṇā of Kamalaśīla. Tibetan Version and Hindi Transl. by Gyaltzen Namdol. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Bodhisattva-bhūmi 1966. — Bodhisattva-bhūmi [Being the 15th Section of Asaṅga-pada's Yogacarabhūmi]. Ed. by N. Dutt. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Bodhisattva-pratimokṣa 1931. — Bodhisattva-Prātimokṣa Sūtra. Ed. by N. Dutt. — IHQ. Vol. VII.
- Brahmajāla 1978. — The Discourse on the All-embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries. Transl. from the Pali by Bhikkhu Bodhi. Kandy.
- Bronkhorst 1985. — *Bronkhorst J.* Nāgārjuna and the Naiyāyikas. — JIPh. Vol. 13, № 2.
- Bronkhorst 1997. — *Bronkhorst J.* Nāgārjuna's Logic. — *Bauddha Vidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert.* Ed. by P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartman. Swisttal-Odendorf.
- Bronkhorst 2000. — *Bronkhorst J.* Karma and Teleology. A Problem and Its Solutions in Indian Philosophy. Tokyo.
- Buddha-carita 1972. — The Buddha-carita, or Acts of the Buddha. Pt. 1–2. Ed. by E. H. Johnston. Delhi.
- Buddhadasa 1965. — *Buddhadasa Bhikkhu.* Dhamma — The World Saviour. Bangkok.
- Buddhapālita 1913–1914. — *Buddhapālita.* Mūlamadhyamaka-vṛtti. Tibetische Übersetzung hrsg. von Max Walleser. Fasc. I–II. SPb. (Bibliotheca Buddhica. XVI).
- Buddhism 1969. — Readings in Eastern Religious Thought. Vol. 2: Buddhism. Ed. by A. M. Frazier. Philadelphia.
- Buddhism 1975. — Buddhism: A Modern Perspective. Ed. by C. S. Prebish etc. L.
- Buddhism 1987. — Buddhism in Translations. By H. C. Warren. Delhi.
- Buddhist Mahayana Texts 1978. — Buddhist Mahāyāna Texts. Transl. by E. B. Cowell, F. Max Müller, J. Takakusu. Delhi.

- Buddhist Texts 1954. — Buddhist Texts through the Ages. Ed. by E. Conze. N. Y.—L.
Bugault 1983. — *Bugault G.* Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās. — JIPh. Vol. 11, № 1.
Burnouf 1844. — *Burnouf E.* L'introduction à l'histoire du bouddhisme indien. P.
Campbell 1919. — *Campbell W.L.* The Tree of Wisdom (Prajñā-daṇḍa). Ed. and transl. Calcutta.
Candrakīrti 1974. — *Candrakīrti.* Analysis of Going and Coming, the Second Chapter of "Clear Words". Transl. by J. Hopkins. Dharamsala.
Catuh-stava 1985. — *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Catustava. — JIPh. Vol. 13, № 1.
Chakravartī 1982. — *Chakravartī S.* The Philosophy of Non-involvement of the Madhyamikas. — JIPh. Vol. 10, № 4.
Chatalian 1983. — *Chatalian G.* Early Indian Buddhism and the Nature of Philosophy: A Philosophical Investigation. — JIPh. Vol. 11, № 2.
Chattopadhyaya 1972. — *Chattopadhyaya A.* Catalogue of Indian (Buddhist) Texts in Tibetan Transl. Kanjur & Tanjur. Vol. 1. Texts (Indian Titles) in Tanjur. Calcutta.
Chemparathy 1968–1969. — *Chemparathy G.* Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe. — WZ. Bd. XII–XIII.
Cheng 1976. — *Cheng Hsueh-li.* Nāgārjuna's Approach to the Problem of the Existence of God. — Religious Studies. № 12.
Cheng 1977. — *Cheng Hsueh-li.* The Problem of God in Buddhism. — The Theosophist. Vol. 98.
Cheng 1981. — *Cheng Hsueh-li.* Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein. — Religious Studies. Vol. 17.
Cheng 1982. — *Cheng Hsueh-li.* Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise. Transl. from Chinese. Dordrecht.
Cheng 1991. — *Cheng Hsueh-li.* Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. Delhi.
Conze 1951. — *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. Oxf.
Conze 1956. — *Conze E.* Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung. Stuttgart.
Conze 1958. — Buddhist Wisdom Books Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra. Transl. and Explain. by E. Conze. L.
Conze 1959. — Buddhist Scriptures. Selected and Transl. by E. Conze. L.
Conze 1962. — *Conze E.* Buddhist Thought in India. L.
Conze 1973. — The Short Prajñāpāramitā Texts. Transl. by Conze. L.
Conze 1978. — *Conze E.* The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo.
Conze 1980. — *Conze E.* Contradictions in Buddhist Thought. — Indianisme et Bouddhisme. Louvain-la-Nueve.
Conze 1990. — *Conze E.* The Large Sutra on Perfect Wisdom. Transl. Delhi.
Coward 1983. — *Coward H.G.* Psychology and Karma. — PhEW. Vol. 33, № 1.
Crittenden 1981. — *Crittenden C.* Everyday Reality as Fiction: A Madhyamika Interpretation. — JIPh. Vol. 9, № 4.
Crittenden 1984. — *Crittenden C.* Serenity. — JIPh. Vol. 12, № 3.
Csoma 1984. — *Csoma de Kőrös.* Collected Works. Ed. by J. Terjek. Vol. 1–4. Budapest.

- Dalai Lama 1974. — *Dalai Lama XIV*. The Key to Madhyamika. Dharamsala.
- Dargyay 1985. — *Dargyay E.* The Concept of a "Creator God" in Tantric Buddhism. — JIABS. Vol. 8, № 1.
- Das 1897. — *Das S.Ch.* Mādhyamikā Vṛtti. The Philosophy of the Mahāyāna School containing the Aphorisms of Nāgārjuna with Its Commentary of Ācārya Chandra Kīrti. Calcutta.
- Dasgupta 1922. — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1–2. Cambridge.
- Dasgupta 1933. — *Dasgupta S.* Indian Idealism. Cambridge.
- Dash 1976. — *Dash B.* Tibetan Medicine with Special Reference to Yoga Śāta. Dharamsala.
- Dashabhumika 1968. — *Honda M.* Annotated Translation of the Daśabhūmika-Sūtra. — Studies in South, East and Central Asia. Delhi.
- Datta 1967. — *Datta D.M.* Some Philosophical Aspects of Indian Political, Legal and Economic Thought. — The Indian Thought. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu.
- Dayal 1932. — *Dayal Har.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L.
- Dhammapada 1977. — Dhammapada. Ed. by Sanghasena Singh. Delhi.
- Dhammika 1993. — The Edicts of King Asoka. An English rendering by Ven. S. Dhammika. — WP. № 386/387.
- Dharmasangraha 1885. — The Dharma-saṅgraha. An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms. Prepared for Publication by Kenjiu Kasawara. Ed. by F. Max Müller and H. Wenzel. Oxf.
- Dharmasangraha 1984. — A Dictionary of Buddhist Technical Terms. An Ancient Buddhist Text Ascribed to Nāgārjuna. Delhi.
- Dharmasangraha 1984a. — The Dharmasaṅgraha of Nāgārjuna. Ed. by K. Kasawara, M. Müller. Delhi.
- Dharmasangraha 1988. — Dharmasaṅgraha of Ācārya Nāgārjuna. Transl. and ed. by Acarya Gyaltzen Namdol. Sarnath.
- Dharmasangraha 1993. — Dharmasaṅgraha of Ācārya Nāgārjuna (Excellent Collection of Doctrine). Transl. into English by Tashi Zangmo and Dechen Chime. Sarnath.
- Dietz 1980. — *Dietz S.* Die Buddhistische Briefliteratur Indiens. Bd. I–III. Bonn.
- Dietz 1980a. — *Dietz S.* The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī. — Journal of the Nepal Research Centre. № 4.
- Dietz 1983. — *Dietz S.* The Author of the Suḥṛllekha. — WSTB, H. 11.
- Dowman 1984. — *Dowman K.* Sky Dancer. The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel. L.
- Dragonetti 1977. — *Dragonetti C.* Bhavasāṅkrāntiparikathā de Nāgārjuna. Buenos Aires.
- Dragonetti 1978. — *Dragonetti C.* The Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā and the Pratītyasamutpādaḥṛdayavyākhyāna Śuddhamati. — WZ. Bd. 22.
- Dragonetti 1979. — *Dragonetti C.* Some Notes on the Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā and the Pratītyasamutpādaḥṛdayavyākhyāna Attributed to Nāgārjuna. — BS. Vol. 6.
- Dragonetti 1986. — *Dragonetti C.* On Śuddhamati's Pratītyasamutpādaḥṛdayakārikā and on Bodhicittavivarāṇa. — WZ. Bd. 30.
- Dsanglung 1978. — Der Weise und der Tor. Buddhistische Legenden. Lpz.

- Duerlinger 1984. — *Duerlinger J.* Candrakīrti Denial of the Self. — PhEW. Vol. 34, № 3.
- Dutt 1930. — *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna. Calcutta.
- Dutt 1932. — *Dutt N.* The Brahmajāla Sutta in the Light of Nāgārjuna's Expositions. — IHQ. Vol. VIII, № 4.
- Dutt 1937. — *Dutt N.* Doctrines of the Mahāsangika School of Buddhism. — IHQ. Vol. X, № 2.
- Dutt 1978. — *Dutt N.* Mahāyāna Buddhism. Delhi.
- Dutt 1981. — *Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta.
- Dutt 1988. — *Dutt S.* Buddhist Monks and Monasteries of India. Delhi.
- Eckel 1985. — *Eckel M.D.* Gratitude to an Empty Savior: A Study of the Concept of Gratitude in Mahayana Buddhist Philosophy. — History of Religions. (Chicago). Vol. 25, № 1.
- Encyclopaedia 1961–1993. — Encyclopaedia of Buddhism. Vols. I–V. Ed. by G. P. Malasekera and Others. Sri Lanka.
- Encyclopedia 1974–1981. — Encyclopaedia of Indian Philosophy. Vols. I–III. Ed. by K. H. Potter. Delhi.
- Encyclopedia 1998. — Encyclopaedia of Indian Philosophy. Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. Ed. by K. H. Potter with R. E. Buswell, P. S. Jaini, N. R. Reat. Delhi.
- Encyclopedia 2002. — Encyclopaedia of Indian Philosophy. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Ed. by K. H. Potter. Delhi.
- Erb 1997. — *Erb F.* Śūnyatāsaptativṛtti. Candrakīrtis Kommentar zu den "Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1–14]. Einleitung, Übersetzung, textkritischen Ausgabe des Tibetischen und Indizes. Stuttgart.
- Fa-Hien 1886. — *Fa-Hien.* A Record of Buddhistic Kingdoms. Transl. by J. Legge. Oxf.
- Falk 1943. — *Falk M.* Nāma-rūpa and Dharma-rūpa. Origin and Aspects of Ancient Indian Conception. Calcutta.
- Fatone 1981. — *Fatone V.* Philosophy of Nāgārjuna. Transl. from Spanish by K. D. Prithipaul. Delhi.
- Fenner 1983. — *Fenner P.G.* A Reconstruction of the Madhyamakāvatāra's Analysis of the Person. — JIABS. Vol. 6, № 2.
- Frauwallner 1951. — *Frauwallner E.* On the Date of Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Roma.
- Frauwallner 1956. — *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B.
- Frauwallner 1956a. — *Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma.
- Galloway 1989. — *Galloway B.* Some Logical Issues in Madhyamaka Thought. — JIPh. Vol. 17, № 1.
- Garfield 1995. — *Garfield J.L.* The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. Translation and Commentary. N. Y.
- Ghose 1987. — *Ghose R.N.* The Modality of Nāgārjuna's Dialectics. — JIPh. Vol. 15, № 3.
- Gita 1970. — Śrīmad-bhagavadgītā. Gitapres. Gorakhpur.

- Glazenapp 1954. — *Glazenapp H.* Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. — Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1954, № 8. Wiesbaden.
- Glazenapp 1966. — *Glazenapp H.* Der Buddhismus — eine atheistische Religion. München.
- Gokhale 1955. — *Gokhale V.V.* und *Dhadphale M.G.* Der Sanskrit Text von Nāgārjuna's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā. — *Studia Indologica: Festschrift für Willibald Kiefel.* Bonn.
- Gokhale 1962. — *Gokhale V.V.* Madhyamakahrdaya of Bhāvya. The Third Chapter: Masters of Buddhism Adore the Brahman through Non-Adoration. — III. Vol. 5, № 4.
- Gokhale 1972. — *Gokhale V.V.* Madhyamakahrdaya of Bhāvya. The Second Chapter: Taking the Vow of an Ascetic. — III. Vol. 14, № 1–2.
- Gombrich 1988. — *Gombrich R.* Theravāda Buddhism. L.
- Gombrich 1996. — *Gombrich R.* How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings. L.
- Gombrich 1997. — *Gombrich R.* The Buddhist Attitude to Thaumaturgy. — BAUDDHA.
- Gomez 1977. — *Gomez L.* Proto-Mādhyamika in the Pali Canon. — PhEW. Vol. 26, № 2.
- Gomez 1977a. — *Gomez L.* The Bodhisattva as the Wonder-worker. — PRS.
- Granoff 1984. — *Granoff Ph.* Holy Warriors: A Preliminary Study of Some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Tradition. — JIPh. Vol. 12, № 3.
- Granoff 1986. — *Granoff Ph.* The Miracles of a Hagiography without Miracles: some Comments on the Jain Lives of the Pratyeka-buddha Karakaṇḍa. — JIPh. Vol. 14, № 4.
- Granoff 1994. — *Granoff Ph.* Jain Biographies of Nāgārjuna: Notes on the Composing of a Biography in Medieval India. — Monks and Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Ph. Granoff and Koichi Shinohara. Delhi.
- Granoff 1994a. — *Granoff Ph.* The Biographies of Arya Khapatacarya: A Preliminary Investigation into Transmission and Adaptation of Biographical Legends. — Monks and Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Ph. Granoff and Koichi Shinohara. Delhi.
- Great Vehicle 1989. — Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts. Ed. by L. O. Gomez and J. A. Silk. Ann Arbor.
- Gudmunsen 1977. — *Gudmunsen Ch.* Wittgenstein and Buddhism. L.
- Guenther 1973. — *Guenther H.* Saṃvṛti and Paramārtha in Yogacāra. According to Tibetan Sources. — PTTBV.
- Guenther 1976. — *Guenther H.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. London: Boulder.
- Guhyasamaja 1931. — Guhyasamāja-tantra, or Tathāgataguhyaka. Ed. by B.Bhattacharyya. Baroda.
- Gunaratne 1986. — *Gunaratne R.D.* Understanding Nāgārjuna's Catuṣkoṭi. — PhEW. Vol. 36, № 3.
- Gyeltsap 1994. — *Gyeltsap.* Yogic Deeds of Bodhisattvas. Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred. Commentary by Geshe Sonam Rinchen. Transl. and ed. by Ruth Sonam. N. Y.

- Hackmann 1982. — *Hackmann H.* Buddhism as a Religion: Its Historical Development and Its Present Conditions. Delhi.
- Hahn 1982. — *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. I. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese). Bonn.
- Hahn 1982a. — *Hahn M.* On Numerical Problem in Nāgārjuna's Ratnāvalī. — IBS.
- Hahn 1987. — *Hahn M.* Das älteste Manuskript von Nāgārjunas Ratnāvalī. — Studien zur Indologie und Iranistic. H. 13/14 (Reinbek).
- Hahn 1987a. — *Hahn M.* Das Nāgārjuna zugeschriebene Daṇḍakavṛttastotra. — Berliner indologische Studien. B. 3. Reinbek.
- Hahn 1988. — *Hahn M.* Bemerkungen zu zwei Texten aus dem Phudrag-Kanjur. — Indology and Indo-Tibetology. Thirty Years of Indian and Indo-Tibetan Studies in Bonn. Bonn.
- Hahn 1990. — *Hahn M.* Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna's Prajñāsataka. Tibetisch und Deutsch. Bonn.
- Hahn 1999. — *Hahn M.* Invitation to Enlightenment. Letter to the Great King Kaniṣka by Mātṛceṭa. Letter to the Disciple by Candragomin. Translated with an Introduction and Notes. Berkeley.
- Harrison 1990. — *Harrison P.* The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha... Samādhi-Sūtra. Tokyo.
- Hattori 1982. — *Hattori M.* The Dream Simile in Vijñānavāda Treatises. — IBS.
- Hopkins 1974. — Analysis of Going and Coming. The Second Chapter of Candrakīrti's "Clear Words", a Commentary on Nāgārjuna's "Treatise on Middle Way". Transl. by J. Hopkins. Dharmasala.
- Hopkins 1975. — Nāgārjuna's and the Seventh Dalai Lama. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses. Transl. by J. Hopkins and Lati Rinpoche with Anne Klein. L.
- Hopkins 1987. — *Hopkins J.* Emptiness Yoga. The Middle Way Consequence School. Ithaca.
- Huntington 1983. — *Huntington C.W.* The System of the Two Truths in the "Prasannapadā" and the "Madhyamakāvatāra". A Study in the Madhyamika Soteriology. — JIPh. Vol. 11, № 1.
- Huntington 1986. — *Huntington C.W.* The "Akutobhaya" and Early Indian Madhyamaka. Vols. I–II. (A dissertation submitted for the degree of Doctor Philosophy). The University of Michigan.
- Huntington 1992. — *Huntington C.W.* with *Geshe Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Delhi.
- Ichimura 1980. — *Ichimura Sh.* A Study of the Mādhyamika Method of Refutation, Especially of Its Affinity to that of Kathāvatthu. — JIABS. Vol. 3, № 1.
- Ichimura 1981. — *Ichimura Sh.* A Study of the Mādhyamika Method of Refutation and Its Influence on Buddhist Logic. — JIABS. Vol. 4, № 1.
- Ichimura 1982. — *Ichimura Sh.* New Approach to the Intra-Mādhyamika Confrontation over the Svātantrika and Prāsangika Methods of Refutation. — JIABS. Vol. 5, № 2.
- Iida 1983. — *Iida Sh.* The Nature of Saṃvṛti and the Relation of Paramārtha to it in Svātantrika-Mādhyamika. — PTTBV.

- Iida 1980. — *Iida Sh.* Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism. Tokyo.
- Inada 1970. — *Inada K.K.* Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamaka-Kārikā with the Introductory Essay. Tokyo.
- Inagaki 1998. — *Inagaki H.* Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages (Daśabhūmika-vibhāṣā). A Study and Translation from Chinese of the Verses and Chapter 9. Ryukoku Gakkai.
- Jamieson 2001. — *Jamieson R.C.* Nāgārjuna's Verses on the Great Vehicle and the Heart of Dependent Origination. New Delhi.
- Jamspal, Santina 1974. — *Jamspal L. and Santina P.* The Heart of Independent Origination of Acarya Nāgārjuna with Commentary by the Author Translated into English from the Tibetan. — BS. Vol. 1.
- Jaspers 1978. — *Jaspers K.* Lao-tse. Nāgārjuna. Zwei asiatische Metaphysiker. München.
- Jayatilleke 1963. — *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L.
- Jha 1973. — *Jha R.C.* The Vedantic and Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta.
- Johnston 1938. — *Johnston E.H.* Nāgārjuna's List of Kuśala-dharmas. — IHQ. Vol. XIV, № 2.
- Jong 1949. — *Jong J.W. de.* Cinq Chapitres de la Prasannapadā. P.
- Jong 1972. — *Jong J.W. de.* Emptiness. — JIPh. Vol. 2, № 1.
- Jong 1972a. — *Jong J.W. de.* The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School. — JIPh. Vol. 2, № 1.
- Jong 1976. — *Jong J.W. de.* A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi.
- Jong 1978. — *Jong J.W. de.* [Review on] "The Precious Garland...". Transl. by J. Hopkins and Lati Rinpoche. — IJJ. Vol. 20, № 1/2.
- Jong 1978a. — *Jong J.W. de.* Textcritical Notes on the Prasannapadā — IJJ. Vol. 20, № 1–4.
- Jong 1985. — *Jong J.W. de.* [Review on] *Hsueh-li Cheng* "Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise". — IJJ. Vol. 28, № 4.
- Joshi 1965. — *Joshi L.M.* Life and Time of the Madhyamika Philosopher Nāgārjuna. — Maha Bodhi. Vol. 73, № 1–2.
- Joshi 1977. — *Joshi L.M.* The Legend of Nāgārjuna's Murder. — Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Joshi 1983. — *Joshi L.M.* Discerning the Buddha. A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to It. Delhi.
- Joshi 1987. — *Joshi L.M.* Studies in the Buddhistic Culture of India (7th–8th c.). Delhi.
- Junankar 1978. — *Junankar N.S.* Gautama: The Nyāya Philosophy. Delhi.
- Kajiya 1966. — *Kajiya Y.* An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Transl. of the Tarkabhāṣā of Mokṣakaragupta. Kyoto.
- Kalff 1983. — *Kalff M.* Rgyal Tshab Rje's Interpretation of the Astināstivatyatikrama in Nāgārjuna's Ratnāvalī. — WSTB, H. 11.
- Kalhana 1963. — Rājatarāṅgiṇī of Kalhaṇa. Pt. I. Hoshiarpur.
- Kalupahana 1975. — *Kalupahana D.J.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu.

- Kalupahana 1976. — *Kalupahana D.J.* Buddhist Philosophy: A Historical Analysis. Honolulu.
- Kalupahana 1991. — *Kalupahana D.J.* Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Mūlamadhyamakārikā. Introduction, Sanskrit Text, English Translation. Delhi.
- Kapstein 2001. — *Kapstein M.T.* Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston.
- Karmay 1988. — *Karmay S.G.* The Great Perfection (rdzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism. Leiden.
- Kashyapa-parivarta 1926. — Kāśyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūta Class. Ed. in Original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by A. Staël-Holstein. Shanghai.
- Kathavathu 1889. — Kathāvatthu. Ed. with Buddhaghosha's "Atthakathā" by I. P. Minayeff. — Journal of the Pali Text Society (London). Vol. VIII.
- Kathavathu 1894–1897. — Kathāvatthu. Ed. by A. C. Taylor. 2 volumes. Pali Text Series.
- Katz 1976. — *Katz N.* An Appraisal of the Svātantrika-Prāsaṅgika Debates. — PhEW. Vol. 26, № 3.
- Katz 1983. — *Katz N.* Tibetan Hermeneutics and Yāna Controversy. — WSTB, H. 11.
- Keith 1923. — *Keith A.B.* Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxf.
- Kesarcordi-Watson 1978. — *Kesarcordi-Watson J.* Are the Real Things? Borrowings from Nāgārjuna. — JIPh. Vol. 5, № 4.
- Khosla 1989. — *Khosla S.* The Historical Evolution of the Buddha Legend. Delhi.
- Khosla 1991. — *Khosla S.* Lalitavistara and the Evolution of the Buddha Legend. Delhi.
- Kimura 1927. — *Kimura R.* A Historical Study of the Terms Hīnayāna and Mahāyāna, and the Origin of Mahāyāna Buddhism. Calcutta.
- Kloetzli 1983. — *Kloetzli R.* Buddhist Cosmology. Delhi.
- Kochumuttom 1982. — *Kochumuttom Th. A.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi.
- Komito 1987. — *Komito D.R.* Nāgārjuna's "Seventy Stanzas". Transl. and Comment. N. Y.
- Koves 1979. — *Koves M.* A Prajñāpāramitā Hymn in Uigur. — Papers on the Literature of Northern Buddhism Presented at the Körösi Csoma Memorial Seminar. Delhi.
- Kumar 1980. — *Kumar P.* Nāgārjuna's Yogaratnamālā. Delhi.
- Kunst 1939. — *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha. Kraków.
- Kunst 1948. — *Kunst A.* The Two-membered Syllogism. — Rocznik Orientalistyczny (Kraków). T. XV.
- Kvaerne 1986. — *Kvaerne P.* An Antology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryāgīti. Bangkok.
- Lai 1979. — *Lai W.* Non-Duality of the Two Truths in Sinitic Madhyamika: Origin of the "Third Truth". — JIABS. Vol. 2, № 2.
- Lalitavistara 1958. — Lalitavistara. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Lamotte 1944–1980. — *Lamotte É.* Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. (Mahāprajñāpāramitāśāstra). T. I–V. Louvain: t. I — 1944 (1966); t. II — 1949 (1967); t. III — 1970; t. IV — 1976; t. V — 1980.
- Lamotte 1958. — *Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien. T. I. Louvain.

- Lamotte 1962. — *Lamotte É.* L'enseignement de Vimalakīrti. Louvain.
- Lamotte 1973. — *Lamotte É.* Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen. — Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse, № 2.
- Lamotte 1983. — *Lamotte É.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism. — BSR. Vol. 1, № 1.
- Lamotte 1985. — *Lamotte É.* The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. — BSR. Vol. 2, № 1–2.
- Lamotte 1987. — *Lamotte É.* Religious Suicide in Early Buddhism. — BSR. Vol. 4, № 2.
- Lamotte 1988. — *Lamotte É.* History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain.
- Lamotte 1997. — *Lamotte É.* Did the Buddha Insult Devadatta? — BSR. Vol. 14, № 1.
- Lang 1986. — *Lang K.* Āryadeva's Catuṣṣataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge. Copenhagen.
- Lankavatara 1923. — *Lankāvatāra*. Ed. by Bunyin Nanjio. Kyoto.
- Lankavatara 1932. — The *Lankāvatāra Sūtra*. Transl. from the original Sanskrit by D.T.Suzuki. L.
- Lankavatara 1963. — *Lankāvatāra*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Lethcoe 1977. — *Lethcoe N.R.* The Bodhisattva Ideal in the Aṣṭa- and Pañca-Sāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtras. — PRS.
- Lindtner 1980. — *Lindtner Ch.* Nāgārjuna. Juvelkaeden og andre Skrifter. København.
- Lindtner 1981. — *Lindtner Ch.* Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources. — JIPh. Vol. 9, № 2.
- Lindtner 1982. — *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen.
- Lindtner 1982a. — *Lindtner Ch.* Adversaria Buddhica. — WZ. Bd. XXVI.
- Lindtner 1982b. — *Lindtner Ch.* Nāgārjunas filosofiske Værker. København.
- Lindtner 1983. — *Lindtner Ch.* Nāgārjuna's Vyavahārasiddhi. — WSTB, H. 11.
- Lindtner 1985. — *Lindtner Ch.* [Review on:] *Hahn M.* "Nāgārjuna's Ratnāvalī". — IJ. Vol. 28, № 4.
- Lindtner 1986. — *Lindtner Ch.* Master of Wisdom. Writing of the Buddhist Master Nāgārjuna. Oakland.
- Lindtner 1997. — *Lindtner Ch.* The Problem of Precanonical Buddhism. — BSR. Vol. 14, № 2.
- Lindtner 1997a. — *Lindtner Ch.* Cittamātra in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla. — WZ. B. XLI.
- Lokesh Chandra 1971. — *Lokesh Chandra.* Tibetan-Sanskrit Dictionary. Kyoto.
- Lopez 1988. — *Lopez D.S.* The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries. N. Y.
- Loy 1983. — *Loy D.* The Difference between Saṃsāra and Nirvāṇa. — PhEW. Vol. 33, № 4.
- Loy 1984. — *Loy D.* How not to Criticize Nāgārjuna: A Response to L. S. Betty. — PhEW. Vol. 34, № 4.
- Loy 1986. — *Loy D.* The Mahāyāna Deconstruction of Time. — PhEW. Vol. 36, № 1.
- Mabbet 1984. — *Mabbet I W.* Nāgārjuna and Zeno on Motion. — PhEW. Vol. 34, № 4.

- Madhyamaka-avatara 1912. — Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction Tibetaine. Publ. L. de la Vallée Poussin. St.-Pb.
- Madhyamaka-avatara 2002. — Introduction to the Middle Way: Chandrakīrti's Madhyamakavatara with commentary by Jamgön Mipham. Translated by the Padmakara Translation Group. Boston–London.
- Madhyamaka-shastra 1988–1989. — The Madhyamakāśāstram of Nāgārjuna. Vols. 1–2. Ed. by R. Pandeya. Delhi.
- Madhyamika Dialectic 1977. — Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Madhyanta-Vibhanga 1936. — Madhyānta-Vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes. Transl. from the Sanskrit by Th. Stcherbatsky. Moscow–Leningrad.
- Maharatnakuta 1991. — A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakuta Sūtra. Transl. from Chinese. Ed. by Garma C. C. Chang. Delhi.
- Mahavastu 1949–1956. — The Mahāvastu. English Translation by J. J. Jones. Vol. I–III. L.
- Mahavyutpatti 1911. — Mahāvyutpatti. Изд. И.П.Минаев, приготовил к печати Н.Д.Миронов. СПб.
- Mahayana-Sutra-Alankara 1992. — Mahāyānasūtrālaṅkāra by Asaṅga. Sanskrit Text and Transl. into English by S. V. Limaye. Delhi.
- Mahayana-Sutra-Sangraha 1961. — Mahāyāna-Sūtra-Saṅgraha. Vol. I. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Mahayana-vimsaka 1931. — Mahāyāna-vimśaka of Nāgārjuna. Reconst. Sanskrit Text, Tibetan and Chinese Versions with an English Translation by V. Bhattacharya. Calcutta.
- Mansfield 1990. — *Mansfield V.* Relativity in Mādhyamika Buddhism and Modern Physics. — PhEW. Vol. 40, № 1.
- Masuda 1925. — *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. A Translation of the Hsuan-chwang Version of Vasumitra's Treatise. — Asia Major. Vol. 2. Fasc. 1. Lpz.
- Matilal 1971. — *Matilal B.K.* Negation and Mādhyamika Dialectics. — Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague–Mouton.
- Matilal 1973. — *Matilal B.K.* A Critic of the Mādhyamaka Position. — PTTBV.
- May 1959. — *May J.* Candrakīrti. Prasannapadā. Madhyamaka-vṛtti, douze chapitres traduits du Sanskrit et du Tibétain. P.
- May 1978. — *May J.* On Mādhyamika Philosophy. — JIPh. Vol. 6, № 3.
- McEvelley 1980. — *McEvelley T.* Plotinus and Vijñānavāda Buddhism. — PhEW. Vol. 30, № 2.
- McEvelley 1981. — *McEvelley T.* Early Greek Philosophy and Mādhyamika. — PhEW. Vol. 31, № 2.
- McEvelley 1982. — *McEvelley T.* Pyrronism and Mādhyamika. — PhEW. Vol. 32, № 1.
- McGovern 1979. — *McGovern W.M.* A Manual of Buddhist Philosophy. Delhi.
- Mi-pham 1975. — Golden Zephyr. Nāgārjuna. A Letter to a Friend (Suhṛllekha). A Commentary by Mi-pham 'Jam-dbyangs nam-rgyal rgya-mtsho. Transl. from Tibetan and annotated by L. Kawamura. Emeryville.

- Mi-pham 1999. — Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen, the Great Perfection. By J. W. Pettit. Boston.
- Mittal 1976. — *Mittal K.K.* Nāgārjuna's Message for the Ignorant. — BS. Vol. 3.
- Mittal 1984. — *Mittal K.K.* A Tibetan Eye-view of Indian Philosophy. Delhi.
- Mookerji 1974. — *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. Delhi.
- Mulamadhyamaka-karika 1977. — Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikāḥ. Ed. by J. W. de Jong. Madras.
- Murti 1973. — *Murti T.R.V.* Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta. — PTTBV.
- Murti 1980. — *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L.
- Murty 1977. — *Murty K.K.* Nāgārjunakoṇḍa. A Cultural Study. Delhi.
- Murty 1978. — *Murty K.S.* Nāgārjuna. Delhi.
- Murty 1984. — *Murty K.S.* Naiḥśreyasa Dharma. The Doctrine of the Ultimate Good. Sarnath.
- Nagao 1954. — *Nagao G.* An Interpretation of the Term "Saṃvṛti" (Convention) in Buddhism. — Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo. Kyoto.
- Nagao 1979. — *Nagao G.* From Mādhyamika to Yogācāra: An Analysis of MMK XXIV, 18 and MV I, 1–2. — JIABS. Vol. 2, № 1.
- Nagao 1989. — *Nagao G.* The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy. Transl. by J. P. Keenan. N. Y.: SUNY Series.
- Nagao 1991. — *Nagao G.* Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers. Transl. by L. S. Kawamura. N. Y.: SUNY Series.
- Nagaropamasūtra 1996. — The Nagaropamasūtra: An Apotropaic Text from Saṃyuktāgama. Transliteration, Reconstr. and Transl. of the Central Asian Sanskrit Manuscripts by G. Bongard-Levin, D. Boucher, T. Fukita, K. Wille. — Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Beiheft 6. Göttingen.
- Nagarjuna 1960. — *Nāgārjuna.* Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Nagarjuna 1978. — Lama Mipam's Commentary to Nagarjuna's Stanza's for a Novice Monk together with Tsong Khapa's Essence of the Ocean of Vinaya. Transl. from original Tibetan Sources by G. H. Mullin and Lobsang Rapgay. Dharamsala.
- Nagarjuna 1979. — *Nāgārjuna.* Yogaśataka. Texte médical. Textes sanskrit et tibétain, traduction française, notes, indices par J. Filliozat. Pondichéry.
- Nagarjuna 1985. — Nagarjuna's Drop of Nourishment for People and Its Commentary "The Jewel Ornament". Transl. from the Mongolian by Stanley Frye. Delhi.
- Nagarjuna 1992. — *Nāgārjuna.* Mahāyānavimśikā. Introduc., traduc. por F. Tola y C. Dragonetti. — Revista de Estudios Budistas (Mexico). Año II, № 3.
- Nakamura 1960. — *Nakamura H.* A Brief Survey of Japanese Studies on the Philosophical Schools of the Mahāyāna. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. I. Tokyo.
- Nakamura 1964. — *Nakamura H.* Ways of Thinking of Eastern Peoples: India–China–Tibet–Japan. Honolulu.
- Nakamura 1989. — *Nakamura H.* Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. Delhi.

- Nanajivako 1976. — *Nāṇajīvako Bhikkhu*. Hegel and Indian Philosophy. — Indian Philosophical Quarterly. (Poona). Vol. 3, № 3.
- Nanajivako 1983. — *Nāṇajīvako Bhikkhu*. Studies in Comparative Philosophy. Colombo.
- Nanajivako 1985. — *Nāṇajīvako Bhikkhu*. The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche. — Indian Philosophical Quarterly. (Poona). Vol. 12, № 4.
- Nanamoli 1982. — *Ñāṇamoli Thera*. The Greater Discourse on Voidness. *Mahā-Suññatā Sutta* and Commentary from the *Papañcasūdanī*. Transl. from the Pali. — WP, № 87.
- Nanamoli 1984. — *Ñāṇamoli Bhikkhu*. The Life of the Buddha. Kandy.
- Narain 1964. — *Narain H.* Śūnyavāda: A Reinterpretation. — PhEW. Vol. 13, № 4.
- Narain 1997. — *Narain H.* The Mādhyamika Mind. Delhi.
- Ngor Mandalas 1991. — The Ngor Mandalas of Tibet. Listings of the Mandala Deities. Revised by M. Tachikawa and others. Tokyo.
- Njammasch 1976. — *Njammasch M.* Buddhistische Klöster von 5 bis 9 u.Z., ihr Anteil am Feudalisierungs Prozess. — Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Bd. 3.
- Norman 1996. — *Norman K.R.* Solitary as Rhinoceros Horn. — BSR. Vol. 13, № 2.
- Nyanaponika 1970. — *Nyanaponika Thera*. Buddhism and the God-Idea. Selected Texts. — The Wheel Publication, № 47.
- Nyanaponika 1981. — *Nyanaponika Thera*. The Four Nutriments of Life. An Anthology of Buddhist Texts. — The Wheel Publication, № 105–106.
- Nyanatiloka 1988. — *Nyanatiloka*. Buddhist Dictionary. Kandy.
- Nyayadarshana 1990. — *Nyāyadarśana*. The Sūtras of Gotama and Bhāṣya of Vātsyāyana. Ed. by P. Śāstri and H. Śukla. Varanasi.
- Nyaya-Manjari 1978. — *Nyāya-Maṅjarī* of Jayanta Bhaṭṭa. by J. V. Bhattacharyya. Vol. I. Delhi.
- Nyingma 1991. — The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. Vols. I–II. Boston.
- Oberhammer 1963. — *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — WZ. Bd. VII.
- Obermiller 1930. — *Obermiller E.* The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Uttaratantra). A Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāśaṅga. Transl. from the Tibetan. — Acta Orientalia. Vol. X.
- Obermiller 1931–1932. — *Obermiller E.* (Buston) History of Buddhism (Chos 'byung). Pt 1–2. Heidelberg.
- Obermiller 1932. — *Obermiller E.* The Doctrine of the Prajñāpāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya. — Acta Orientalia. Vol. XI.
- Obermiller 1933. — *Obermiller E.* A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā, Based on Haribhadra's Abhisamayālaṅkāra. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Obermiller 1933–1936. — *Obermiller E.* Analysis of the Abhisamayālaṅkāra. Fasc. 1–2. L.
- Obermiller 1934. — *Obermiller E.* Term Śūnyatā and its Different Interpretations, Based Chiefly on Tibetan Sources. — Journal of the Great Indian Society. Vol. I, № 2.
- Oetke 1988. — *Oetke C.* Die metaphysische Lehre Nāgārjunas. — Conceptus. Zeitschrift für Philosophie. Bd. XXII, № 56.

- Oetke 1989. — *Oetke C.* Rationalismus und Mystic in der Philosophie Nāgārjunas. — Studien zur Indologie und Iranistik. H. 15. Reinbek.
- Oetke 1990. — *Oetke C.* On Some Non-formal Aspects of the Proofs of the Madhyamaka-Kārikās. — Earliest Buddhism and Madhyamaka. Leiden.
- Okada, Hahn 1985. — *Okada Y.* und *Hahn M.* Zur Quelle der 57 Fehler in der Ratnāvalī des Nāgārjuna. — IJ. Vol. 28, № 2.
- Olson 1975. — *Olson R.F.* Whitehead, Madhyamika and the Prajñāpāramitā. — PhEW. Vol. 25, № 4.
- Padhye 1988. — *Padhye A.M.* The Framework of Nagarjuna's Philosophy. Delhi.
- Paltseg 1992. — *Paltseg Lotsawa Kaba.* A Manual of Key Buddhist Terms. Transl. by Thupten K. Rikey and A. Ruskin. Dharamsala.
- Pancavimshati 1934. — Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā. Ed. by N. Dutt. L.
- Pande 1993. — *Pande G.C.* Studies in Mahāyāna. Varanasi.
- Pandeya 1991. — *Pandeya R.* and *Manju.* Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity. Delhi.
- Panikkar 1966. — *Panikkar R.* The "Crisis" of Madhyamika and Indian Philosophy Today. — PhEW. Vol. 16, № 3–4.
- Parnov 1975. — *Parnov J.* Pronksnaeratus. Tallin.
- Pasadika 1977–1979. — *Pāsādika Bhikkhu.* The Dharma-Discourse of the Great Collection of Jewels. The Kāśyapa-Section Mahāratnakūṭa — Kāśyapaparivarta. English Transl. and Reconstr. of the Missing Sanskrit Portions. — Linh-Son Publication d'Études Bouddhologiques (Paris), № 1–9.
- Pasadika 1978–1982. — *Pāsādika Bhikkhu.* The Sūtrasamuccaya. An Engl. Transl. from the Tibetan Version. — Linh-Son Publication d'Études Bouddhologiques, № 2–20.
- Pasadika 1982. — *Pāsādika Bhikkhu.* Prolegomena to an English Translation of the Sūtra-samuccaya. — JIABS. Vol. 5, № 2.
- Pasadika 1986. — *Pāsādika Bhikkhu.* Review on "Die Buddhistische Briefliteratur Indiens" by S. Dietz. — IJ. Vol. 29, № 3.
- Pasadika 1988. — *Pāsādika Bhikkhu.* The Indian Origins of the Lam-rim Literature of Central Asia. — The Tibet Journal. Vol. XIII, № 1.
- Pasadika 1989. — Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: a Critical Edition by Bhikkhu Pāsādika. Kopenhagen.
- Pasadika 1996. — *Pāsādika Bhikkhu.* Early Mahāyāna Lay Ethics in Nāgārjuna. — The Tibet Journal. Vol. XXI, № 1.
- Pasadika 1996a. — *Pāsādika Bhikkhu.* Universal Responsibility according to Nāgārjuna's mDo kun las btus pa (Sūtrasamuccaya). — Universal Responsibility. H. H. the Dalai Lama Felicitation Volume. Sarnath.
- Pasadika 1997. — *Pāsādika Bhikkhu.* Übersetzbarkeit und Unübersetzbarkeit, zur Übersetzung indischer Buddhistischer Texte ins Deutsche. — Dharmadūta. Mélanges offerts au Vénérable Thích Huyền-Vi. P.
- Pasadika 1998. — *Pāsādika Bhikkhu.* The Smṛtyupasthānasūtra of the Ekottarāgama. Transl. from the Chinese Version. — Facets of Indian Culture. Gustav Roth Felicitation Volume. Patna.
- Pasadika 2001. — *Pāsādika Bhikkhu.* Grundvorstellungen zum Verhältnis zwischen Religion und Weltlicher Macht im frühen Hīna- und Mahāyāna. — Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Uppsala.

- Pasadika 2002. — *Pāsādika Bhikkhu*. Health and Its Significance in Life in Buddhism. — Health and Quality of Life: Philosophical, Medical, and Cultural Aspects. Münster–Hamburg–London.
- Patel 1932. — *Patel P.* Catustava. — IHQ. Vol. VIII, № 2, 4.
- Patel 1932a. — *Patel P.* Bodhicittavivarāṇa. — IHQ. Vol. VIII, № 4.
- Pathak 1954. — *Pathak S.K.* Life of Nāgārjuna (From the Pag-Sam-Jon-Zang). — IHQ. Vol. XXX, № 1.
- Pathak 1974. — *Pathak S.K.* The Indian Nītiśāstras in Tibet. Delhi.
- Pathak 1977. — *Pathak S.K.* The Nāgārjuna Literature in Tibetan. — *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna*. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Perret 1984. — *Perret R.W.* Self-Refutation in Indian Philosophy. — JIPh. Vol. 12, № 3.
- Pezzali 1984. — *Pezzali A.* L'idealismo buddhista di Asanga. Bologna.
- Pezzali 1986. — *Pezzali A.* The Works of Nāgārjuna in Sanskrit. — *Sanskrit and World Culture*. B.
- Pind 1983. — *Pind O.H.* Emptiness. — Towards a Semiotic Determination of Emptiness in Mādhyamika Discourse. — WSTB.
- Plaeschke 1970. — *Plaeschke H.* Buddhistische Kunst. Lpz.
- Plaeschke 1982. — *Plaeschke H.* und *Ingeborg*. Indische Felsentempel und Höhlenkloster. Lpz.
- Pobozniak 1986. — *Pobożniak T.* Genesis of Milinda-Pañha. — *Sanskrit and World Culture*. B.
- Prajna Paramita 1937. — *Prajñā Pāramitā-Ratna-Guṇa-saṃcaya-gāthā*. Sanskrit and Tibetan Texts. Ed. by E. Obermiller. Moscow–Leningrad.
- Prajnaparamita 1977. — *Prajñāpāramitā and Related Systems*. Studies in Honour of E. Conze. Ed. by L. R. Lancaster. Berkeley.
- Prasannapada 1903–1913. — *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Publié par L. de la Vallée Poussin. Fasc. I–VII. SPb. (Bibliotheca Buddhica. IV).
- Pratimoksha-sutra 1956. — *The Prātimokṣa-Sūtra of the Mahāsāṅghikās*. Critically ed. by W. Pachow and R. Mishra. Allahabad.
- Prebish 1975. — *Prebish C.S.* Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṅghikas and Mūlasarvāstivādin. L.
- Priestley 1970. — *Priestley C.D.* Emptiness in the Satyasiddhi. — JIPh. Vol. 5, № 1.
- Ramanan 1978. — *Ramanan K.V.* Nāgārjuna's Philosophy. Delhi.
- Ratnavali 1991. — *Ratnāvalī of Ācārya Nāgārjuna with the Commentary by Ajitamitra*. Vol. I. Tibetan Version. Ed. by Acarya Ngawang Samten. Varanasi.
- Rawlinson 1977. — *Rawlinson A.* The Position of the Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā in the Development of Early Mahāyāna. — PRS.
- Rendawa 1979. — Nāgārjuna's "Letter to a Friend" with a Commentary by Venerable Rendawa. Transl. by Lobsang Tharchin and A. B. Engle. Dharamsala.
- Rhys Davids 1900. — *Rhys Davids C.A.* A Buddhist Manual of Psychological Ethics. Transl. from the original Pali of the first Book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-Saṅgani. L.
- Richards 1978. — *Richards G.* Śūnyatā: Objective Referent or Via Negativa? — *Religious Studies*. Vol. 14, № 2.

- Rigzin 1993. — *Rigzin Tsepa*. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. New Delhi.
- Robinson 1957. — *Robinson R.H.* Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. — PhEW. Vol. 6, № 4.
- Robinson 1972. — *Robinson R.H.* Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views? — PhEW. Vol. 22, № 3.
- Robinson 1977. — *Robinson R.H.* and *Johnson W.L.* The Buddhist Religion. A Historical Introduction. Encino.
- Robinson 1978. — *Robinson R.H.* Early Mādhyamika in India and China. Delhi.
- Rockhill 1972. — *Rockhill W.W.* Life of the Buddha and the Early History of His Order. (Derived from Tibetan Works). Varanasi.
- Roerich 1949–1953. — *Roerich G.* Blue Annals. Vol. 1–2. Calcutta.
- Ruegg 1971. — *Ruegg D.S.* Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna. — Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. P.
- Ruegg 1977. — *Ruegg D.S.* The Uses of the Four Positions of the Catuḥkoti and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism. — JIPh. Vol. 5, № 1–2.
- Ruegg 1977a. — *Ruegg D.S.* The Gotra, Ekayāna and Tathāgatagarbha Theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākara Gupta. — PRS.
- Ruegg 1978. — *Ruegg D.S.* Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought: The Case of Zero and Śūnyatā. — WZ. Bd. 22.
- Ruegg 1981. — *Ruegg D.S.* The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden.
- Ruegg 1982. — *Ruegg D.S.* Towards a Chronology of the Madhyamaka School. — IBS.
- Ruegg 1983. — *Ruegg D.S.* On the Thesis and Assertion in the Madhyamaka (dbu ma). — WSTB.
- Ruegg 1989. — *Ruegg D.S.* Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. L.
- Ruegg 1990. — *Ruegg D.S.* On the Authorship of Some Works Ascribed to Bhāvaviveka/Bhavya. — Earliest Buddhism and Madhyamaka. Leiden.
- Saddharmapundarika 1908–1912. — *Saddharmapūṇḍarīka*. Ed. by H. Kern and B. Nanjio. 5 Fasc. SPb.
- Saddharmapundarika 1960. — *Saddharmapūṇḍarīkasūtra*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Saddharmapundarika 1968. — *Saddharma-Pūṇḍarīka*, or the Lotus of the True Law. Transl. from the Sanskrit by H. Kern. Delhi.
- Saddharmapundarika 1976. — *Saddharmapūṇḍarīka*. Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. Transl. from the Chinese of Kumārajīva by Leon Hurvitz. N. Y.
- Samadhiraja 1961. — *Samādhiraśasūtra*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Samyutta-Nikaya 1975. — *Samyutta-Nikāya*. Pt. III. Ed. by M. L. Feer (PTS). L.
- Santideva 1960. — *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Santideva 1965. — *Śāntideva's Śikṣāsamuccaya-kārikās*. Ed. and Transl. into English by L. M. Joshi. Sarnath.
- Santideva 1971. — *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*. Transl. by M. L. Matics. L.

- Santideva 1989. — Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrge-
dicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit übersetzt von E. Steinkellner. München.
- Santideva 1990. — Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit Text with English
Translation and Exposition Based on Prajnakaramati's Pañjika by P. Sharma.
Vols. 1–2. Delhi.
- Santideva, 1990a. — Śikṣa Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine by Śānti-
deva. Transl. from the Sanskrit by C. Bendall and W. H. D. Rouse. Delhi.
- Santina 1986. — *Santina P.D.* Mādhyamaka Schools in India. Delhi.
- Sarva-darsana 1961. — The Sarva-darśana-saṅgraha or Review of the Different Sys-
tems of Hindu Philosophy by Madhava Ācārya. Transl. by E. B. Cowel and
A. E. Gough. Varanasi.
- Sarva-siddhanta 1909. — The Sarva-siddhānta-saṅgraha of Śaṅkarācārya. Ed. with an
English Transl. by R. B. Rangacarya. Madras.
- Sastri 1931. — *Sastri N.A.* Bhavasamkrānti Sūtra. — Journal of Oriental Research (Ma-
dras). Vol. 5, № 4.
- Sastri 1937–1938. — *Sastri N.A.* Bhavasamkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhava-
samkrānti Śāstra with the Commentary of Maitreyanātha. — Adyar Library Bulletin
(Madras). Vols. 1–2.
- Sastri 1938. — *Sastri N.A.* Bhavasamkrānti Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasamkrānti Śās-
tra with the Commentary of Maitreyanātha. Restored from the Tibetan and Chinese
Versions. Madras.
- Sastri 1954. — *Sastri N.A.* Dvādaśamukha-śāstra of Nāgārjuna. Restored into Sanskrit
from Chinese. Visva-Bharati Annals. Vol. VI.
- Sastri 1955. — *Sastri P.S.* Nāgārjuna and Āryadeva. — IHQ. Vol. XXX, № 1.
- Sastri 1968. — *Sastri N.A.* Nāgārjuna's Exposition of Twelve Causal Links. — Bulletin
of Tibetology (Sikkim). Vol. V.
- Sastry 1957–1962. — *Sastry H.Ch.* Nāgārjuna. Mūlamadhyamaka-kārikā with Com-
mentary of Candrakīrti. Chapters I–VII. Ed. with English and Bengali Translations.
Pt. 1–2. Calcutta.
- Sastri 1977. — *Sastri H.Ch.* Philosophy of Nāgārjuna, as Contained in the Ratnāvalī.
Calcutta.
- Schaeffer 1923. — *Schaeffer Ph.* Nāgārjuna. Yukti-Ṣaṣṭika. Die 60 Sätze des Negativ-
ismus. Nach der chinesischen Version. Mit photographischer Reproduktion des Chi-
nesischen und Tibetischen Textes. Heidelberg.
- Schayer 1929–1930. — *Schayer St.* Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem
Mādhyamika-śāstra des Nāgārjuna mit des Vṛtti des Candrakīrti. — Rocznik
Orientalistyczny. Bd. 7. Lwów.
- Schayer 1930. — *Schayer St.* Der mahāyānistische Kritik des hīnayānistischen
Pluralismus (im Anschluss an dem Problem des Svabhāva). — ZDMG. Bd. 9.
- Schayer 1931. — *Schayer St.* Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā. Krakow.
- Schayer 1935. — *Schayer St.* Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der
Madhyamikas. — Orientalistische Literaturzeitung. (Lpz.). Bd. 38.
- Schmidt 1837. — *Schmidt I.J.* Über des Mahayana und Pradschna-Paramita der
Bauddhen. — Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg,
№ 4.

- Schmithausen 1977. — *Schmithausen L.* Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā. — PRS.
- Schmithausen 1986. — *Schmithausen L.* Zur Liste der 57 kleineren Fehler in der Ratnāvalī und zum Problem der Schulzugehörigkeit Nāgārjunas. — Studien zur Indologie und Iranistic. H. 11/12.
- Schmithausen 1987. — *Schmithausen L.* Ālayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Pt. 1–2. Tokyo.
- Schoening 1991. — *Schoening J.D.* The “Śālistamba-Sūtra” and Its Indian Commentaries. Pt. 1–2. University of Washington. Dissertation.
- Schopen 1975. — *Schopen G.* The Phrase “sa prthivipradeśaś caityabhūto bhavet” in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. — IJ. Vol. 17, № 3.
- Schopen 1977. — *Schopen G.* Sukhāvatī as Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature. — IJ. Vol. 19, № 3.
- Schopen 1987. — *Schopen G.* The Inscription of the Kuṣāṇ Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India. — JIABS. Vol. 10, № 2.
- Shalistamba 1950. — Ārya Śālistamba Sūtra. Ed. with Tibetan Versions by N. A. Sastri. Madras.
- Shalistamba 1980. — Shālistambasūtra. Ed. by C. Dragonetti. — *Tola F. and Dragonetti C.* Budismo Mahayana Estudios y Textos. Buenos Aires.
- Shalistamba 1991. — The Śālistamba Sūtra. Transl. by J. M. Cooper. — BSR. Vol. 8, № 1–2.
- Shalistamba 1993. — The Śālistamba Sūtra. Tibetan Original, Sanscrit Reconstruction, English Transl., Critical Notes by N. Ross Reat. Delhi.
- Shantideva 1992. — *Shantideva.* A Guide to the Bodhisattva’s Way of Life. Transl. by S. Batchelor. Dharamsala.
- Sharma 1952. — *Sharma Ch.* Dialectics in Buddhism and Vedānta. Banaras.
- Sharma 1987. — *Sharma A.* Emile Durkheim on Suicide in Buddhism. — BSR. Vol. 4, № 2.
- Shashibala 1986. — *Shashibala Dr.* Tattvasaṅgraha. Historical Treatise of Esoteric Iconography. Ghaziabad.
- Shaw 1978. — *Shaw J.L.* Negation and the Buddhist Theory of Meaning. — JIPh. Vol. 6, № 1.
- Siderits 1980–1981. — *Siderits M.* The Madhyamika Critique of the Epistemology. — JIPh. Vol. 8, № 4, Vol. 9, № 2.
- Siderits 1988. — *Siderits M.* Nāgārjuna as Anti-Realist. — JIPh. Vol. 16, № 4.
- Siderits, O’Brien 1976. — *Siderits M. and O’Brien J.D.* Zeno and Nāgārjuna on Motion. — PhEW. Vol. 26, № 3.
- Sikṣasamuccaya 1897. — Śikṣāmuccaya. Ed. by C. Bendall. 5 Fasc. SPb.
- Sikṣasamuccaya 1961. — Śikṣāmuccaya of Śāntideva. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga.
- Singh 1987. — *Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi.
- Skilling 1982. — *Skilling P.* History and Tenets of the Sāmmatīya School. — Linh-son Publication d’Études Bouddhologiques, № 19. P.
- Skilling 1997. — *Skilling P.* Citations from the Scriptures of the “Eighteen Schools” in the Tarkajvālā. — BAUDDHA.
- Skilling 1997a. — *Skilling P.* “Eight Appropriate Similes” (*Thun pa’i dpe brgyad*). — Dharmadūta. Mélanges offerts au Vénérable Thích Huyền-Vi. P.

- Snellgrove 1957. — *Snellgrove D.L.* Buddhist Himalaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion. Oxf.
- Snellgrove 1987. — *Snellgrove D.L.* Indo-Tibetan Buddhism. L.
- Sprung 1973. — *Sprung M.* The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysic. — PTTBV.
- Sprung 1977. — *Sprung M.* Nietzsche and Nāgārjuna. The Origin and Issue of Scepticism. — Revelation in Indian Thought (Festschrift in Honour T. R. V. Murti). Emerville.
- Sprung 1979. — Candrakīrti. Prasannapadā. Lucid Exposition of the Middle Way. The Essentials Chapters Transl. from the Sanskrit by M. Sprung in Collaboration with T. R. V. Murti and U. S. Vyas. L.
- Stcherbatsky 1919. — *Stcherbatsky Th.* The Soul Theory of the Buddhists. — Известия Российской Академии наук (Петроград). Серия 6. Т. 13, № 15 и 18.
- Stcherbatsky 1923. — *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". L.
- Stcherbatsky 1927. — *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Л.
- Stcherbatsky 1930–1932. — *Stcherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Л.
- Steinkellner 1989. — *Steinkellner E.* Who is Byang chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the Saṃdhinirmocanasūtra. — Berliner Indologische Studien. Bd. 4/5. Reinbek.
- Steinkellner 1990. — *Steinkellner E.* Is Dharmakīrti a Mādhyamika? — Earliest Buddhism and Madhyamaka. Ed. by D. S. Ruegg and L. Schmithausen. Leiden.
- Streng 1967. — *Streng F.* Emptiness: A Study in Religious Meaning. Nashville.
- Streng 1971. — *Streng F.* Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy. — JIPh. Vol. 1, № 3.
- Streng 1973. — *Streng F.* The Significance of Pratītyasamutpāda for Understanding the Relationship between Saṃvṛti- and Paramārtha-satya in Nāgārjuna. — PTTBV.
- Streng 1975. — *Streng F.* Metaphysics, Negative Dialectics and the Expression of the Inexpressible. — PhEW. Vol. 25, № 4.
- Suhrillekha 1978. — Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra. Transl. into English from the Tibetan by Lozang Jamspal, Ngawang Samten, N. S. Chopel, P. Della Santina. Delhi.
- Sunyata-saptati 1985. — Śūnyatāsaptatiḥ of Ārya Nāgārjuna. Restored into Sanskrit from Tibetan, Rendered into Hindi and Tibetan Text Edited by Sempa Dorje. Saranath.
- Sunyata-saptati 1987. — *Tola F. and Dragonetti C.* Śūnyatāsaptati—the Seventy Kārikās on Voidness of Nāgārjuna. — JIPh. Vol. 15, № 1.
- Sutra of the Past Vows 1974. — Sutra of the Past Vows of the Earth Store Bodhisattva. The Collected Lectures of Tripitaka Master Hsüan Hua. N. Y.
- Sutta-Nipata 1997. — Sutta-Nipāta. New Edition by D. Andersen and H. Smith. — PTS. Oxf.
- Sweet 1979. — *Sweet M.J.* Bodhicaryāvatāra, 9:2 as a Focus for Tibetan Interpretations of the Two Truths in the Prasāngika Mādhyamika. — JIABS. Vol. 2, № 2.
- Tachikawa 1980. — *Tachikawa M.* A Logical Analysis of Nāgārjuna's Mūlamādhyamakakārikā. — Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel Ingalls. Dordrecht.

- Tachikawa 1997. — *Tachikawa M.* An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna. Transl. by Rolf W. Giebel. Delhi.
- Takakusu 1960. — *Takakusu J.* A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and Malaya Archipelago by I-Tsing. Delhi.
- Takakusu 1974. — *Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Greenwood.
- Takasaki 1966. — *Takasaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Roma.
- Takasaki 1982. — *Takasaki J.* Sources of the Lankāvatāra and its Position in Mahāyāna Buddhism. — IBS.
- Taranatha 1913–1914. — *Tāranātha*. Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der sieben Inspirationen. Übers. von A. Grünwedel. — Bibliotheca Buddhica, XVIII. Spb.
- Taranatha 1970. — *Tāranātha's* History of Buddhism in India. Transl. from the Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla.
- Taranatha 1990. — *Tāranātha Jo Nang*. The Seven Instruction Lineages (Bka'babs bdun ldan). Transl. and ed. by D. Templeman. Dharamsala.
- Tattvasaṅgraha 1926. — *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Ed. in two vols. by E. Krishnamacharya. Baroda.
- Tattvasaṅgraha 1937–1939. — *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Transl. into English by G. Jha in two vols. Baroda.
- Tattvasaṅgraha 1968. — *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita with the Commentary "Panjika" of Kamalaśīla in two vols. Varanasi.
- Thakur 1992. — *Thakur U.* Chinese Monks in India in the Gupta Age. — Reappraising Gupta History for S. R. Goyal. Ed. by B. C. Chhabra, P. K. Agrawala, etc. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Thích Huyền-Vi 1978–1982. — *Thích Huyền-Vi*. Le Sūtrasamuccaya. Une Traduction Française de la Version Chinoise à Partir de l'Original Sanscrit. — Linh-Son Publication d'Études Bouddhologiques, № 2–20.
- Thích Huyền-Vi 1986. — *Thích Huyền-Vi*. Sūtrasamuccaya. L'Essentiel du Bouddhisme. P.
- Thomas 1933. — *Thomas E.J.* Avadāna and Apadāna. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Thomas 1952. — *Thomas E.J.* The Life of the Buddha as Legend and History. L.
- Thomas 1953. — *Thomas E.J.* The History of Buddhist Thought. L.
- Thurman 1983. — *Thurman R.A.F.* Guidelines for Buddhist Social Activism Based on Nāgārjuna's Jewel Garland of Royal Counsels. — The Eastern Buddhist (Kyoto). New Series. Vol. 16, № 1.
- Tinti 1997. — *Tinti P.G.* Did Hsüan-tsang Meet the Followers of Devadatta? — BSR. Vol. 14, № 1.
- Tola, Dragonetti 1981. — *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Conception of "Voidness". — JIPh. Vol. 9, № 3.
- Tola, Dragonetti 1983. — *Tola F., Dragonetti C.* The Yuktisāṣṭikārikā of Nāgārjuna. — JIABS. Vol. 6, № 2.
- Tola, Dragonetti 1985. — *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Catustava. — JIPh. Vol. 13, № 1.
- Tola, Dragonetti 1986. — *Tola F., Dragonetti C.* Āryabhavasamkrāntināmamahāyāna-sūtra: The Noble Sūtra on the Passage through Existences. — BSR. Vol. 3, № 1.

- Tola, Dragonetti 1995. — *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. Delhi.
- Tola, Dragonetti 1995a. — *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya). Vaidalyaprakaraṇa. Ed. of the Tibetan Text, English Translation and Commentary. Delhi.
- Tsong-ka-pa 1985. — *Tsong-ka-pa.* Compassion in Tibetan Buddhism. With Kensur Leden's 'Meditations of a Tantric Abbot'. Ed. and transl. by J. Hopkins. Ithaca.
- Tucci 1929. — *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda.
- Tucci 1930. — *Tucci G.* Animad Versiones Indicae. A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna. — The Journal of the Asiatic Society of Bengal, N.S. Vol. XXVI.
- Tucci 1932. — *Tucci G.* Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna. — JRAS. № 2.
- Tucci 1934. — *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna (Chapter I) — JRAS. № 2.
- Tucci 1936. — *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna (Chapter II, IV) — JRAS. № 2–3.
- Tucci 1956. — *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. I. Roma.
- Tucci 1958. — *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. II. Roma.
- Tucci 1974. — *Tucci G.* Opera Minora. Pt. II. Roma.
- Tucker 1984. — *Tucker J.A.* Nāgārjuna's Influence on Early Hua-yen and Ch'an Thought. — Chinese Culture. Vol. 25, № 2.
- Udana 1990. — The Udana. Inspired Utterances of the Buddha. Transl. from the Pali by J. D. Ireland. Kandy.
- Upayakaushalya 1994. — The Skill in Means Sutra (Upāyakaūśalya). Transl. by Mark Tatz. Delhi.
- Vajracchedika, 1974. — Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. and Transl. with Introduction and Glossary by E. Conze. Roma.
- Vajracchedika 1978. — Vajracchedikā Prajñāpāramitā-Sūtra with Commentary of Āsaṅga. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl., Introduction and Glossary by L. M. Joshi and Bhikkhu Pāsādika with the Tibetan Version Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Vajracchedika 1979. — Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl. and Introduction by Shantibhikshu Shastri and Sanghasena Simha. Delhi.
- Vajracchedika-tika 1994. — Prajñāpāramitā-Vajracchedika-sūtram with Prajñāpāramitā-Vajracchedika-tīkā of Ācārya Kamalaśīla. Critically ed. the Tibetan Version and Restored into Sanskrit by Pema Tenzin. Sarnath.
- Vallee Poussin 1913. — *Vallée Poussin L. de la.* Les Quatre Odes de Nāgārjuna. — Le Muséon, nouvelle série, 14 (P.).
- Vasubandhu 1946. — *Gokhale V.V.* The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. — Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society, N.S. Vol. 22.
- Vasubandhu 1967. — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna.
- Vetter 1982. — *Vetter T.* Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-madhyamaka-kārikās. — Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion. Herausgegeben von G. Oberhammer. Wien.

- Vetter 1984. — *Vetter T.* A Comparison between the Mysticism of the older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-madhyamaka-kārikās of Nāgārjuna. — *Acta Indologica*, Vol. VI.
- Vetter 1984a. — *Vetter T.* Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārtika. — WSTB. H. 12.
- Vetter 1988. — *Vetter T.* The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden.
- Vetter 1992. — *Vetter T.* On the Authenticity of the Ratnāvalī. — *Asiatische Studien — Études Asiatiques*, XLVI, 1.
- Vetter 1994. — *Vetter T.* On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of *Prajñāpāramitā*. — *Asiatische Studien — Études Asiatiques*, XLVIII, 4.
- Vidyabhushana 1978. — *Vidyabhushana S.Ch.* A History of Indian Logic. Calcutta.
- Vigraha-vyavartani 1937. — *Vigrahavyāvartanī*. Ed. by K. P. Jayaswal and R. Sankrityayana. — App. to Journal of the Bihar and Orissa Research Society (Delhi). Vol. XXIII, pt. 3.
- Vigraha-vyavartani 1951. — The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with Author's Comment. Ed. by E. H. Johnston and A. Kunst. — *Mélanges chinois et bouddhiques* (Bruxelles). Vol. IX, 1948–1951.
- Vigraha-vyavartani 1978. — The Dialectical Method of Nāgārjuna (*Vigrahavyāvartanī*). Transl. from the Original Sanskrit by K. Bhattacharya. Text ed. by E. H. Johnston and A. Kunst. Delhi.
- Vimalakīrti 1981. — *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*. Critically ed. Tibetan Text, Sanskrit Restoration and Hindi Transl. by Bhikṣu Pāsādika and L. M. Joshi. Sarnath.
- Vinaya-Pitaka 1997. — *Vinaya Piṭakaṃ*. Ed. by H. Oldenberg. — PTS, Oxf. (1st Ed. — 1879).
- Vinaya Texts 1881–1885. — *Vinaya Texts*. Transl. from the Pali by T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg. Pt. 1–3. Oxf. (Reprint: Delhi, 1984).
- Waldo 1975. — *Waldo I.* Nāgārjuna and Analytic Philosophy. — *PhEW*. Vol. 25, № 3.
- Walleser 1911. — *Walleser M.* Die Mittlere Lehre (Mādhyaṃika-śāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg.
- Walleser 1912. — *Walleser M.* Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg.
- Walleser 1914. — *Walleser M.* Prajñā Pradīpaḥ. A Commentary on the Madhyamaka Sūtra by Bhāvaviveka. Ed. in Tibetan. Calcutta.
- Walleser 1914a. — *Walleser M.* Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Göttingen.
- Walleser 1923. — *Walleser M.* Galas hjijs med. Die tibetischen Version von Nāgārjunas Kommentar Akutobhayā zur Madhyamaka-kārikā. Heidelberg.
- Walleser 1927. — *Walleser M.* Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg.
- Walleser 1979. — *Walleser M.* The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources. Delhi.
- Warder 1968. — *Warder A.K.* The Possible Dates of Paśva, Vasumitra (II), Caraka and Maṭṛceta. — *Papers on the Date of Kaṇiṣka*. Ed. by A. L. Basham. Leiden.
- Warder 1970. — *Warder A.K.* Indian Buddhism. Delhi.
- Warder 1972. — *Warder A.K.* Indian Kāvya Literature. Vol. I. Delhi.

- Warder 1973. — *Warder A.K.* Is Nāgārjuna a Mahayanist? — PTTBV.
- Watters 1904 — 1905. — *Watters T.* On Yuan Chwang's Travels in India. Vol. I-II. L.
- Wayman 1977. — *Wayman A.* Secret of the Heart Sutra. — PRS.
- Wayman 1995. — *Wayman A.* An Historical Review of Buddhist Tantras. — Dhīh. Journal of Rare Buddhist Texts. Vol. 20.
- Wayman 1997. — *Wayman A.* Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays. Delhi.
- Webb 1985. — *Webb R.* Buddhist Scholarship in Canada. — BSR. Vol. 24, № 1–2.
- Weber-Brosamer 1997. — *Weber-Brosamer B., Back D.* Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden.
- Wenzel 1886. — *Wenzel H.* Suhrllekha. Brief des Nāgārjuna an König Udayana. Aus dem tibetischen Übersetzung. Lpz.
- Wenzel 1886a. — *Wenzel H.* Nāgārjuna's "Friendly Epistle". Transl. from Tibetan. — Journal of Pali Text Society. Vol. V.
- Williams 1977. — *Williams P.* Buddhadeva and Temporality. — JIPh. Vol. 4, № 3.
- Williams 1980. — *Williams P.* Some Aspects of Language and Construction in the Madhayamaka. — JIPh. Vol. 8, № 1.
- Williams 1981. — *Williams P.* On the Abhidharma Ontology. — JIPh. Vol. 9, № 3.
- Williams 1982. — *Williams P.* Silence and Truth. — Some Aspects of the Madhayamaka Philosophy in Tibet. — The Tibet Journal. Vol. VII, № 1–2.
- Williams 1983. — *Williams P.* A Note on Some Aspects of Mi bskyod rdo rje's Critique of dGe lugs pa Madhayamaka. — JIPh. Vol. 11, № 2.
- Williams 1983a. — *Williams P.* On Rang rig. — WSTB. H. 11.
- Williams 1984. — *Williams P.* [Review Article on:] *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. — JIPh. Vol. 12, № 1.
- Williams 1985. — *Williams P.* rMa bya pa Byang chub brtson 'grus on Madhyamaka Method. — JIPh. Vol. 13, № 2.
- Williams 1989. — *Williams P.* Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. L.
- Williams 1989a. — *Williams P.* Introduction — Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamaka. — The Tibet Journal. Vol. XIV, № 1.
- Winternitz 1933. — *Winternitz M.* Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. — IHQ. Vol. IX, № 1.
- Wood 1995. — *Wood Th.E.* Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass. Delhi.
- Yoshimizu 1988. — *Yoshimizu C.* The Definition of Bodhicitta in the Bodhicittavivaraṇa. — Journal of Indian and Buddhist Studies. Vol. 36, № 2.
- Yün-hua 1970. — *Yün-hua J.* Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography. — History of Religions. Vol. 10, № 2.
- Yuyama 1976. — *Yuyama A.* Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A). Ed. with the Introduc. and Tibetan Version. Cambridge.
- Zürcher 1956. — *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. Vol. 1. Leiden.
- Zürcher 1982. — *Zürcher E.* "Prince Moonlight". Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism. — T'oung Pao. Revue Internationale de Sinologie, № 68.

Указатель имен, названий текстов, понятий и терминов¹

А 45, 571, 694

Абсолют (*адвайта*, *адвайя*, *дхармата*,
дхарма-дхату, *йатха-бхута*, *тат*,
татхата) 33, 48–50, 155–157, 160–
169, 173, 189, 195, 199, 300, 306,
355–357, 388, 452, 453, 461, 493,
495–497, 513, 521, 527, 530, 533,
535, 543, 571, 572, 574–577, 586–
589, 604, 609, 620, 624–626, 641,
644, 652, 655, 665, 666, 682, 690–
698, 703, 710, 749

абсолютная истина (наивысшая исти-
на) 57, 117, 182, 183, 195, 196, 220,
221, 313, 327, 355–358, 396, 397,
413, 414, 432, 453–455, 459, 464,
468, 487, 497, 522, 532, 535, 536,
553, 555, 565, 572, 639, 640, 644,
655, 684, 690, 702–706, 731

абсолютная реальность 572, 705, 749

«Абуддха-бодхака-пракарана» 127

абхава (*а-бхава*) 39, 314, 324, 475, 477,
529, 706

«Абхайя-шастра» 214

Абхаякарагупта 540

абхиджня 572

Абхидхамма-питака 54, 75, 573, 607,
700

Абхидхарма (*абхидхарма*) 18, 30, 54,
56, 61, 62, 67, 69, 73, 90, 109, 136,
162, 176, 230, 313, 336, 341, 342,
360, 435, 459, 460, 479, 481, 500,
506, 573, 574, 590, 591, 595, 626,

631, 634, 654, 656, 666, 680, 727,
733, 734

«Абхидхарма-коша» (АК) 28, 59, 67,
71–74, 92, 296, 458, 469, 470, 492,
500, 573, 574, 595, 654, 671, 679

Абхидхарма-питака 54, 61, 66, 67, 71,
90, 607, 625

абхинивеша 221

абхисамая 356, 572, 574

«Абхисамая-аланкара» 538, 692, 694

«Абхисамая-аланкара-алока» 527, 528

«Абхисамая-аланкара-нама-карика-
праджня-парамита-упадеша-
шаstra» 540

аваграха 468

авадана 574

Авалокитаврата 212, 214, 502

Авалокитешвара (Падмапани) 141, 144,
511, 512, 514–519, 574, 581, 582,
603, 619, 634, 636, 650, 655, 658,
668, 673–675, 687, 696, 709, 729

аварана 69

авастха 314

«Аватамсака-сутра» («Буддха-аватам-
сака») 575, 664, 673

авачара 467, 483, 677

авидья см. неведение

авипранаща 483, 525, 527

авичи 515, 576

авьякрита 493

агама 14, 66, 225, 447, 559, 576, 715

агаматва 477

агата 237

адвайта см. Абсолют

адвайта-веданта 111, 168, 691

адвайя см. Абсолют

Аджанта 142

адживика 60

Аджитамитра 118, 577

¹ Из «Словаря индо-тибетского и рос-
сийского буддизма» (см. Приложение V)
в Указатель вошли только названия ста-
тей, а также те имена, тексты, понятия и
термины, которые встречаются до «Сло-
варя».

- Ади-Будда* 577
адхара 381
адхарма 286, 471
адхван 460
адхигама 92
адхипати-пратья 460
адхьявасайя 70
адхьятма-видья 109
айяна 362
Акаништха 577
акаша 221, 232, 465
«Акутобхайя (-вритти, -шастра)» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») 7, 10, 39, 113, 117, 119, 128, 139, 152, 194, 195, 209–212, 214–216, 218, 219, 235, 246, 250, 259, 264, 284, 290, 296, 307, 328, 335, 350, 360, 364, 375, 388, 410, 422, 431, 447, 450, 452, 453, 457, 459, 462, 464, 467, 473, 474, 484, 490, 493–495, 499, 501, 529, 537, 560
акучала 337, 660
акучала-дхарма 70
«Акшара-шатака» 125, 128
Акшаямати 236, 237
«Акшаямати-(нирдеша)-сутра» 91, 236
Акшобхья 578, 619, 652, 658, 722, 724
алата-чакра 363
алая-виджняна 72, 578, 590, 626, 664–666, 684
Алмазная колесница (Ваджраяна) 49, 52, 91, 95, 103, 115, 125, 126, 145, 146, 154, 191, 201, 510, 516, 577–579, 582, 583, 591–593, 596, 599, 603, 606, 612–615, 618–627, 631, 636–646, 654–658, 667, 677–683, 686, 692–698, 703–709, 715, 720–724, 731, 733
«Алмазная сутра» («Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра») 20, 84, 192, 455, 456, 471, 481, 488, 494, 509, 511, 579, 619
алока-самерити 166
Амаравати 144
Амида 16, 580, 581
амидаизм 15, 506, 510, 580, 582, 596, 600, 647
Амитабха (будда) 15, 98, 141, 144, 515, 578, 581–583, 596, 600, 613, 619, 623, 658, 675, 680, 709, 712, 722, 724
Амитаюс 583
Амогхасиддхи (будда) 583, 658, 722, 724
амрита 488, 584, 591
Амритакара 584
«Анавара-агра-сутра» 303, 348
анавастанха 501
анавастанха-прасанга 266
«Анаваталпа-нага-раджа-париприччха-сутра» 474
«Анаваталпа-храдапа-санкрамана-сутра» 474
анагамин 71, 418, 496, 584, 587, 588, 596, 657
анантара-пратья 460
анартхака 383
анасрава 93, 483
анатман (не-Я) см. не-атман
анатта см. не-атман
«Ангуттара-никая» 59, 89, 90, 92, 400, 472, 481, 494, 585
андхака 479
Анесаки М. 153
анитартха 89
анитья см. не вечность
анитьята 489
антара-бхава (см. также бардо) 480, 595, 628
ану 70
анугата 406
ану-йога 585
анумана 383, 648, 653
ан-упадайя 567
анутпада 184
ануттара-йога-тантра 586
ануттара-самьяк-самбодхи 586
ануштубх 520
анья 475
аньятва 319
аньятха-бхава 325
аньятхатва 476, 479
апекшиа 488
апсара 586
арама 61

- Аристотель 167, 175, 180
артха 92
арупа-дхату (*арупья-*) 71, 587, 657, 671, 678, 730
архат (Архат) см. Достойный [нирваны]
 архатство 130, 142, 510, 579, 587, 640, 695
арья 93, 411, 565, 588, 662
 «Арья-ашта-сахасрика-праджня-парамита-вритти Марма-кауmundи» 540
 Арья-Боло (-Бала, -Була, Хоншим) 516
 «Арья-бхава-санкранти-нама махаяна-сутра» 524
 «Арья-бхаттарака-манджушри-парамартха-стути» 128
арьявамица 14
 «Арья-дхарма-дхату-гарбха-виварана» 124
 Арьядэва 101, 107, 112, 125, 128, 145, 186, 211, 444, 501, 521, 588, 676, 680, 690, 716, 717
арья-сатьяни см. Благородные истины
 Арьяшура 590, 634
асана 590
 Асанга 101, 103, 107, 108, 135, 146, 163, 211, 521, 527, 579, 580, 590, 595, 611, 626, 665, 669, 692
асанскрита 265, 401, 460, 465, 483
асатья 326
асвабхава 178
астивадин 566
астинасти 560
астита 478
аститва-наститва 326
асура (полубог) 21, 479, 519, 522, 591, 628, 677, 702, 733
ати-йога 591
 Атиша (Дипанкара Шриджняна) 127, 184, 202, 214, 538, 540, 591, 593, 650, 669, 683
 «Атма-дхарма-парикша» 350
атмака 564
атман (Атман) 49, 163, 175, 191, 201, 220, 247, 294, 296, 302, 305, 310, 318, 336, 354, 379, 389, 395, 436, 438, 451, 452, 465, 486, 499, 500, 567, 580, 588–592, 609, 611, 644
 «Атма-парикша» 350
атматва 368, 371
атмийя 350, 351
аулукья 452
АУМ 45, 592, 694
ахан-кара 350, 480, 694
ахетука 285
ахимса 592, 637
ачала 356, 652
ачарья 66, 448, 617
ачинтья 49, 652, 686, 690
 «Ачинтья-става» см. «Гимн неохватимому мышлению Будде»
ашайа 90
 Ашвагхоша 107, 524, 593, 614, 647, 659
 Ашока 53, 55, 58, 60, 61, 66, 86, 144, 594, 601, 608
 «Аштадаша-шуньята-шастра» 128
аштангика-марга см. Восьмеричный Путь
 «Ашта-сахасрика (праджня-парамита) сутра» см. «Сутра в восемь тысяч строк о Совершенствовании Мудрости»
ащеша-гататва 491
ащрайя 330
а-шунья 498
 Аюрведа 114
аюшман 595
аятана 246, 294, 318, 329, 356, 453, 565, 595
 Багчи П. 160
бала 568
 «Байрои Гьюбум» 540
бандхана 481
бардо см. *антара-бхава*
 Барт А. 150, 153
бахушрутия 57
 Белый лотос 15, 98, 596
 Бенде Йешедэ 528, 550
 Бергсон А. 157, 158, 169
 «Библиотека Буддика» 18, 152, 158, 210, 211, 464, 596, 632, 708, 717, 726
биджа 482, 578, 590, 665

- Бимбисара 524, 525, 528, 597
 Блаватская Е.П. 597
 Благо, благие деяния 598
 Благодатный (Бхагаван) — одно из имен Будды 33, 37, 38, 204, 221, 222, 232, 313–316, 325, 340, 345, 348, 354–358, 398, 413, 414, 428, 446, 455, 459, 477, 478, 486, 491, 496, 499, 517, 519, 524, 525, 527, 528, 598, 616
 Благый Закон (*сад-дхарма*) 52, 412, 564
 Благородные истины (*арья-сатьяни*) 55, 192, 197, 410–412, 416, 418, 419, 421, 484, 495, 514, 518, 552, 576, 588, 598, 610, 631, 650, 661, 694, 695, 715, 732
 Благосущий (Сугата) — одно из имен Будды 33, 37, 145, 527, 742
 Бог (Бог-творец) 46, 47, 50, 68, 74, 105, 153, 157, 165, 169, 170, 176, 191, 194, 220, 451, 458, 543, 546, 577, 585, 678, 679
 Бодх-гая 599
бодхи см. Просветление
 Бодхибадра 99
 «Бодхи-гана» 116
 Бодхи-древо (древо Просветления) 600
 Бодхидхарма 601
бодхи-пакишика-дхарма 551, 600
 «Бодхи-патха-прадипа-панджика» 540
 Бодхиручи 522
бодхи-садхана 183
 «Бодхи-самбхара-(шастра)» 115, 125, 127, 128, 144, 147
бодхисаттва (Бодхисаттва) 11, 13, 15, 30, 38, 39, 57, 65, 66, 92, 103, 115, 134, 136, 137, 142, 144, 167, 173, 192, 200, 202, 236, 401, 446, 449, 453, 498, 501, 506–519, 521, 524, 528, 569, 575–583, 588–590, 593, 594, 600, 602, 612, 617, 618–623, 634, 636, 643, 655, 658, 661, 664, 668–675, 679, 681–684, 688–696, 703–707, 713–715, 722–727, 731, 733
 «Бодхисаттва-бхуми» 92
бодхисаттва-махасаттва 508, 510, 724
 «Бодхисаттва-патхейя-шастра» 123
бодхисаттва-чарья 498, 560
бодхисаттва-яна 498, 640
 «Бодхи-чарья-аватара» 116, 603
 «Бодхи-чарья-аватара-татпарья-панджика Вишеща-дъютани» 540
бодхи-читта 37, 115, 575, 600, 602, 617
 «Бодхи-читта-виварана» 115, 116, 119, 127, 130, 131, 144, 147
 «Бодхи-читта-утпада-видха» 127
 Бонгард-Левин Г.М. 597, 726
 Брахма (Брахман), бог 183, 451, 515, 565, 609
 «Брахма-джала-сутта» 436, 501
 брахман (*брахман*) 30, 32, 60, 474, 501, 604, 704
 «Брахма-сутра» 100
брахма-чарья 499
 «Брихадараньяка-упанишада» 463, 472
 Бронкхорст И. 123
 Бруно Дж. 157
 Брэдли Ф. 153, 157, 158, 166
буббула 471
 Будда (Просветлённый) *passim*
 будда-одиночка см. *пратьека-будда*
 Будда Шакьямуни см. *Шакьямуни*
 буддство см. *буддхатва*
буддха (*Буддха*) 220, 340, 519, 521, 551
 «Буддха-аватамсака» см. «Аватамсака-(сутра)»
буддха-бхашита 52
 «Буддхаванса» 63
буддха-вачана 50, 52, 53, 550
 Буддхагхоша 75, 96, 360, 573, 611, 613
 Буддхадаса Бхиккху 46, 47, 50
буддха-дхарма 52
буддха-дхарма-кайя см. Тело Закона [Будды]
 Буддхадэва 67
буддха-кайя см. Тело Будды
буддха-кара 515
буддха-киетра 508, 575, 582, 588, 613, 722
 «Буддха-марга-аланкара-шастра» 113
 Буддхапалита 131, 194, 211, 212, 214–216, 217, 235, 246, 250, 255, 259, 264, 284, 296, 450, 290, 303, 307, 312, 317, 322, 335, 350, 360, 364,

- 448, 457, 461, 467, 474, 494, 499,
502, 614, 615, 690, 716, 717
буддхатва (состояние, или природа,
Будды) 15, 33, 65, 173, 491, 572, 612,
652, 684, 688
«Буддха-чарита» 524, 593, 614, 659
буддха-шасана 325
буддхи 163
Будон (Бутон) 115, 116, 120, 121, 125,
145, 614, 708
бхава 224, 225, 300, 321, 324, 379, 380,
405, 470–472, 476, 479, 490, 529,
540, 542, 561, 564, 567, 673
бхава-абхава-викальна-артха 569
«Бхава-бхеда-шастра» 521
Бхававивека (Бхавья) 57, 99, 101, 127–
131, 179, 212, 215, 235, 246, 250,
255, 259, 264, 284, 290, 296, 303,
307, 312, 317, 322, 328, 335, 350,
360, 364, 448, 450, 461, 494, 499,
502, 521, 540, 615, 690, 716, 717
бхава-лакшана 460
бхавана 20, 70, 184, 343, 434, 616, 657
«Бхавана-крама» 128
бхавана-майя 92, 93
бхавана-майи-праджня 93
бхавана-марга 71, 484, 616
«Бхава-санкранти» 125, 127, 136, 520,
521, 543
«Бхава-санкранти-парикатха» 520, 523,
529, 560
«Бхава-санкранти-сутра» 520, 522, 523,
527
«Бхава-санкранти-шастра» 40, 119, 124,
480, 520
бхава-сантана 385, 463
«Бхава-санчара» 521
бхаватва 382
бхава-чакра 616, 627
Бхавья см. Бхававивека
Бхагаван см. Благодатный
бхагавата 146
Бхаданта 67
бхакти 453, 590, 593, 614
Бхартрихари 110
Бхаттачарья В. 119, 160
Бхаттачарья К. 118
бхашья 73, 574
бхиккху см. *бхикишу*
бхикишу (пали *бхиккху*) 24, 38, 52, 56,
57, 60, 76, 85, 98, 101, 448, 562, 608,
616, 617, 635, 709, 732
бхикишуни 56, 60, 617, 732
бхуми 57, 103, 501, 510, 576, 603, 681,
688, 693, 731
бхута 474, 475, 478
бхута-коти 164
Бюрнуф Э. 99, 152

ваджра 618
«Ваджра-дхваджа сутра» 511
Ваджрадхара 619
Ваджрапани 512, 619, 658
Ваджрасаттва 147, 577, 619
«Ваджрасаттва-маха-акаша-пушти» 540
«Ваджра-ччхедика праджня-парамита
сутра» (ВЧ) см. «Алмазная сутра»
Ваджраяна см. Алмазная колесница
вайбхашика 62, 67–73, 100, 190, 498,
573, 574, 624, 734
«Вайдалья-пракарана» 115, 120, 121,
123–125, 127, 130, 194
«Вайдалья-сутра» 116, 121, 124, 125
вайрагья 569
Вайрочана 625
Вайрочана из Пагора 625, 645
вайшешика 224, 452, 479, 589, 615
вайяртхьям 297
Валлезер М. 150, 152, 153, 185, 210,
211, 218, 235, 246, 250, 450, 451,
453, 255, 264, 290, 303, 312, 313,
317, 322, 364, 456–459, 462, 465,
468, 471, 472, 482–485, 493, 495, 501
Валле Пуссэн Л. де ла 150, 152, 153,
160, 174, 185, 210, 436, 462, 464,
498, 538, 717
«Вандана-става» 128
Варанаси 625
Васильев В.П. 11, 17, 99, 152, 154, 158,
159, 179, 197, 514, 625
Васубандху 59, 67, 72–74, 101, 107,
108, 146, 296, 313, 458, 469, 483,
492, 496, 573, 574, 579, 580, 590,
595, 611, 626, 654, 664, 671, 678
Васумитра 57, 64, 66, 89, 99, 101, 625

васту 70, 381, 521
Ватсипутра 63, 626
ватсипутрии 63, 64, 100, 213, 296, 472, 479, 522, 626, 721
Ваттагамани 53
Вачаспатимишра 154
Веда (веды) 285, 451, 588, 627, 704
ведана 68, 157, 249, 251, 253, 267, 291, 477, 492, 518, 530, 627
ведана-скандха 466
веданта 125, 162, 164, 170, 191, 615
Вейман А. 28, 72, 236, 237, 389, 461, 462
Великая колесница (Махаяна) *passim*
Великий Мудрец, Великомудный (Махамуни — одно из имен Будды) 545, 546
Венцель Х. 118
Вертоградова В.В. 33, 142
Весак 19
 взаимозависимое происхождение (*пра-титья-самутпада*) 68, 69, 93, 146, 147, 176–178, 181, 189, 194, 220, 221, 236, 249, 308, 320–322, 356, 376, 394, 416, 420, 421, 431–435, 450, 453, 454, 460, 461, 464, 468, 469, 472, 477, 480, 481, 490, 492, 510, 518, 537, 539–547, 550–555, 557–564, 568, 572, 576, 585, 611, 616, 627, 629, 631, 640, 674, 676, 702, 719, 732
вибхава 480
вибхаджа-вада 61
Вибхаша (*вибхаша*) 66, 67, 71, 136, 625
Вибхутичандра 540
вивада 567
вивека 569
вивикта 565
 «Виграха-вьявартани» (ВВ) см. «Рассмотрение разногласий»
виджняна 92, 249, 251, 267, 434, 465, 477, 492, 518, 534, 590, 628, 629, 671
виджняна-вада 100, 131, 163, 164, 612, 629, 664
виджняна-скандха 466, 629
виджнянти 236, 664
видья 495, 629

Видьябхушана С. 120, 153
видья-дхара 629
викальпа 353, 533, 566, 590, 706
Вималамитра 540, 629, 645, 685
вимокиша 236, 476
вимукти 267, 492
винаца 563
Виная (*виная*) 51, 53–55, 81, 84, 88, 96, 109, 502, 630, 631, 634, 669, 673, 704
Виная-питака 54, 59, 66, 607, 616, 630, 718, 732
Винитадэва 27, 99
випака 343, 666
виपाкиша 540
випарита 476
випарьяса 166, 177, 400
вишапьяна 49, 56, 139, 164, 555, 616, 631, 657, 695
вирья 631
 «Висуддхи-магга» 75, 360
Витгенштейн Л. 177, 183, 188, 410, 493
вихара 61, 102, 144, 631, 655
вичара 567
виша 467
вишайя-панджара 568
вишая 236
Вишну 74, 108, 183, 451, 515, 616
вищеша 562
виюкта 403
Волкова О.Ф. 206, 486, 556, 635
 «Вопросы Милинды» («Милинда-паньха») 30, 96, 97, 455
Востриков А.И. 18, 597, 632
Восьмеричный Путь (*аштангика-марга*) 51, 592, 610, 632, 650, 656, 695, 730, 732
Всеведение (*сарваджняна*) 491, 513, 531, 535
Всеведущий (*Сарваджня*) — одно из имен Будды 89, 521
Вселенский правитель, властитель (*Чакравартин*) 58–60, 594, 759
 «вступивший в поток» (*сотапатти, сроттапанна, шроттапанна*) 71, 418, 496, 585, 587, 588
Второй Будда (*Нагарджуна*) 9, 13, 14, 103, 135, 210, 211, 506, 543, 622
Вуд Т. 186, 313, 410, 457, 458

- Выготский Л.С. 80, 83
вьявахара 178, 348, 372, 493, 496, 639, 640
вьявахара-праджняпти 553
«Вьявахара-сиддхи» 115, 120, 127, 129, 130, 147, 432, 452, 553
вьякхьяна 125, 537
вьартха 489, 507
Вьяс У.С. 313
- «Гаганаганджа-самадхи-сутра» 466, 471
Гамильтон В. 153
Гампопа 38, 632
гамана 237
гамьямана 237, 238
Ганджур см. Кангьюр
гандхарва 134, 203, 204, 254, 283, 306, 519, 521, 528, 554, 564, 595, 596
Гандэн Трипа 633
Ганеша 515
Гараб Дордже 633
гаруда 519
Гарфилд Дж. 186, 212, 291, 313, 457–459, 462, 468
гата 237
Гате гате пара-гате пара-самгате бодхи сваха 519
гати 237, 238, 412, 565, 616
Гаудапада 157, 163, 174, 191
Гаутама 633
Гегель Г.В.Ф. 157–159, 162–164, 166, 169, 188
гелук 16, 130, 215, 470, 516, 577, 586, 591, 592, 633–637, 644, 649, 666, 668, 688, 689, 697, 717, 729, 730, 732
Гераклит 169
геше 634
«Гимн Будде, превзошедшему мир» («Локатита-става») 124, 455
«Гимн высочайшему Будде» («Парамартха-става») 124
«Гимн неохватимому мыслям Будде» («Ачинтья-става») 124, 131, 147, 527, 528
«Гимн несравненному Будде» («Нираупамья-става») 124
«Гирлянда джатак» («Джатака-мала») 634
- Гокхале В.В. 118, 558
Гомбридж Р. 486
гомпа 635
граха 467
грахана 70, 405
грахита 405
грахитри 405
Гуань-(ши-)инь 515, 581, 635
гуна 205, 399
Гунамати 448
Гунашри 448
гуру 66, 635
гуру-дэва 635
гуру-йога 22, 635
Гуру Ринпоче 635
«Гухья-самаджа-тантра» 115, 130, 583, 586, 621, 623, 695, 696
«Гухья-самаджа-тантра-тика» 116, 127
Гхошака 67
гьялва 635
Гьялцен Намдол 118
гэлонг 635
Гюнтер Г. 28
- Дайе Д. 179
Дайял Х. 449
дака 636
дакини 636
далай-лама 516, 596, 634–637, 644, 648, 668, 682, 712–715
Далай-лама XIV 11, 514, 637, 670, 683, 689, 712, 718
дана 638, 713
дана-парамита 15, 143, 501, 509, 618, 638
«Дана-парикатха» 127
Данашила 528, 550
Дандарон Б.Д. 638
Данджур см. Тенгьюр
даршана 125, 476, 478
даршана-марга 71
Дас С.Ч. 153, 210
Дасгупта С. 153
Датт Н. 57, 160, 436
дацан 639
Дашабалашримитра 64
даца-бхуми 639

- «Даша-бхумика-вибхаша-(шастра)» 16,
113, 114, 124, 125, 127, 136, 144,
148, 581, 617
«Даша-бхумика-сутра» 135, 575, 639
«Двадаша-двара (мукха)-шастра» 113,
119, 123, 125, 127, 129, 180, 451
«Двадцать строф о Великой колесни-
це» («Махаяна-вимшика», МВ) 85,
118, 119, 125, 127, 147, 219, 479, 553
двайя 559
две истины 166, 181, 182, 189, 195, 203,
356, 413, 453–455, 471, 493, 496,
497, 536, 553, 639, 640, 684, 703, 713
две крайности 51, 323, 454, 478, 490
двенадцать звеньев взаимозависимого
происхождения см. взаимозависи-
мое происхождение
двеша 467, 674
дву-ану
двипа 103, 135
двипита 467
девять Колесниц *ньингмы* 640
Декарт Р. 291, 464
Дерге 114, 523
десять *парамит* 642
десять сил Истинносущего 642
Джамбудвипа 103, 642
Джамгон Конгтрул см. Конгтрул Лодро
Тайе
Джамспал Л. 538
Джамьянг Кхьенце Вангпо 643
«Джана-пошана-бинду» 116, 140
джара 267
джара-марана 470, 628
джатака («Джатаки») 501, 574, 634,
643, 687, 713
«Джатака-мала» см. «Гирлянда джа-
так»
Джаянанда 115
Джеймс У. 493
джива 201
Джикмэ Лингпа 644
Джина см. Победитель
Джинамитра 528, 550
джнейя-аварана 353
джняна 92, 184, 189, 192, 487, 495, 518,
566, 636, 644, 693, 703, 713, 725
Джнянагарбха 210, 448
джняна-самбхара 192, 202, 209, 449
джняна-чакшу 568
джонанг 215, 644
Джонстон Э. 117, 160
дзёдо-синсю 15, 582
дзогчен 645
дзэн 296, 312, 506, 516, 601, 646
Дигнага 79, 101, 107, 590, 615, 647, 653,
654, 666, 730
«Дигха-никая» 85, 456, 648, 662, 697
дик-пала 648
«Дипаванса» 53, 96
Дипанкара Шриджняна см. Атиша
диттхи 496, 500
Диц З. 118, 145, 147
диш 465
Доген 296, 647
Дойссен П. 153
Доржиев А. 648
Достойный [нирваны] (*архат*) 57, 66,
71, 74, 134, 190, 217, 274, 385, 386,
389, 418, 458, 486, 496, 508, 510,
576, 578, 587, 588, 604, 657, 660,
675, 684, 699, 722, 724, 727
доха 649
доша 477
дравья 72, 458
дравья-сат 68
дравьятас 373
Драгдор Шераб 532
Драгонетти К. 118, 119, 131, 186, 520,
523, 559
«Драгоценные строфы» («Ратна-ава-
ли», РА) 29, 86, 115, 116, 118, 119,
121, 123–125, 127, 128, 130, 132,
133, 137, 140, 141, 143, 144, 147,
179, 210, 212, 219, 449, 452, 454,
455, 464, 471, 474, 475, 477, 479,
480, 482, 484–489, 493, 494, 497,
501, 508–512, 566, 569, 570, 577,
598, 642, 660, 662, 663, 706, 725
дребунг 649
дрикунг-кагью 649
дришти 564, 706
Дрогми 650

- Дромтон 650
другна-кагью 650
 «Дружественное послание» («Сухрил-
 лекха», СЛ) 47, 115, 116, 121, 124,
 125, 127, 137, 140, 141, 144, 145,
 147, 219, 432, 449, 451, 452, 455,
 464, 480, 484, 500, 518, 529, 551,
 560, 582, 720, 743
духха 49, 69, 478, 540, 542, 544, 585,
 598, 650
 Дхамма см. Дхарма
 «Дхаммапада» см. «Строфы Закона»
 «Дхамма-чакка-паваттана-сутта» см.
 «Сутта [Первого] поворота Колеса
 Закона»
дхарма 30, 35, 44–48, 69, 73, 144, 154,
 172, 278, 341, 380, 465, 471, 472,
 477, 506
 Дхарма (Учение, Закон, Истина) *passim*
дхарма-артха 92
дхарма-джняна 562
дхарма-дхату см. Абсолют
 «Дхарма-дхату-става» 128
 «Дхарма-дхату-гарбха-виварана» 128
дхарма-кайя см. Тело Закона
 Дхармакирти 27, 79, 101, 107, 590, 653,
 654, 666, 672, 730
дхарма-найратмья 185, 201, 314, 322,
 353, 585
 Дхармапала I 654
 Дхармапала II 654
 Дхармапала Анагарика 654
 «Дхарма-парикша» 350
дхарма-раджа 655
 Дхармаракша 113
 «Дхарма-санграха» (ДС) см. «Собрание
 основоположений Закона»
дхармата см. Абсолют
 Дхарматрата 67
дхарма-чакра см. Колесо Закона
 «Дхарма-чакра-правартана-сутра» см.
 «Сутта [Первого] поворота Колеса
 Закона»
дхармита 371
дхармо-частица 33, 39, 48, 49, 57, 63,
 64, 67–71, 73, 74, 162, 167, 171, 176,
 178, 182, 185, 192, 195, 196, 198,
 201, 204, 213, 222, 228, 229, 232,
 233, 247, 250, 253, 263–268, 273–
 282, 284, 292, 302, 303, 305, 306,
 308, 309, 311, 313–315, 317–319,
 321–325, 329–331, 336, 337, 343,
 350, 351, 355–357, 363, 366, 376,
 377, 379–387, 389–394, 401–405,
 413, 415, 416, 423, 425, 429, 430,
 433–435, 442–444, 456–460, 466–
 467, 469–479, 481, 483, 485, 490–
 492, 499, 500, 507, 508, 514, 517,
 518, 521, 522, 526–535, 541–545,
 548, 549, 554, 561, 562, 565, 573,
 578, 585, 589, 590, 595, 629, 652,
 657, 665, 678, 694, 706, 724, 727, 733
дхату 329, 341, 342, 453, 465, 467, 483,
 491, 530, 534, 535, 565, 629, 677
 «Дхура-йога-ратнамала» 116
дхьяна 56, 71, 409, 508, 621, 646, 656–
 658, 663, 671, 675, 678, 695, 722,
 727, 730
дхьяна-парамита 509, 658
дхьяни-бодхисаттва 658
дхьяни-будда 50, 144, 449, 623, 658,
 722, 723
 Дылыкова В.С. 468
дэва 501, 658
 Дэвадатта 50, 51, 58, 501, 659
дэва-лока 103, 135
 Дэвашарман 448
 Единое (Единое без Второго, Единст-
 во) 47, 48, 153–156, 160, 161, 167,
 259, 281, 287, 297, 508, 513, 571,
 576, 581, 582, 606, 620, 679, 692
 Елизаренкова Т.Я. 27, 28, 726
 Жизнь Будды 659
 «Житие Нагарджуны» 113, 122, 141
 Закон см. Дхарма
 Законоучение см. Дхарма
 Зенон 98, 157, 163, 236, 360, 462, 463
 зло, зловердные деяния 659
 знание 660
 Игнатович А.Н. 515

- иконография 661
Инада К.К. 117, 171, 172, 235, 296, 312, 313, 375, 422, 431, 457–459, 483, 489
Индра (Махендра) 183, 586
индрия 246, 318
Истинносуущее (*татхата*) см. Абсолют
Истинносуущий (*Татхагата*) 7, 27, 32, 33, 37, 48, 89, 92, 144, 164, 165, 169, 175, 178, 191, 192, 194, 198, 205, 213, 217, 220, 388–399, 429, 447, 449, 453, 477, 478, 491–493, 499, 501, 508, 519, 545, 552, 555, 605, 618, 623, 660, 663, 693, 722, 724, 748
И Цзин 109, 110
Ишвара (Махешвара) 74, 165, 191, 220, 451, 458, 546, 678
ишвара-вада 146
«Ишвара-картритва-ниракритир...» см. «Опровержение идеи Бога-творца (Ишвары)»
йога 30, 32, 163, 479, 585, 663–669, 685, 705
«Йога-ратна-мала» 128
йога-тантра 664
йогачара 72, 91, 100, 101, 125, 133, 137, 146, 147, 162, 200, 466, 573, 574, 576, 578–580, 590, 612, 615, 626, 629, 647, 654, 664, 667–669, 672, 684, 692, 707–710
«Йога-шатака» 116, 128
Йонг Й.В. де 117, 119, 210, 436, 462, 464
йятха-бхута см. Абсолют
кагью 516, 577, 586, 615, 619, 632, 649, 650, 666–669, 697, 699, 705, 727, 729
кадали 471
кадам 669
кайя 295, 530, 669, 693
«Кайя-трая-стотра» 128
кала 360, 465
Калачакра 669
Калачакра-тантра 670
Калупахана Д.Д. 39, 117, 179, 185, 186, 284, 291, 296, 313, 322, 328, 360, 389, 400, 431, 450, 457–459, 461, 468–470, 472, 477, 481–483, 488, 496–498
кальпа 73, 225, 455, 483, 510, 602, 643, 670, 676–679
кальпана 165, 166, 340, 507, 528, 531, 590
кальяна-митра 487
кама 465, 500
кама-дхату 71, 480, 627, 677
кама-рупа-арупья-авачара 483
Камалашила 117, 129, 522, 527, 540, 666, 671, 689, 690
Кангьюр 474, 523, 575, 611, 614, 620, 631, 633, 648, 672, 707, 709
Канишка 58, 66, 71, 122, 145, 625, 673, 680
Каннон 515, 581, 673
Кант И. 162, 163, 183, 291
карака 356
карана 224, 286, 405
«Каранда-вьюха» 515
карика (карики) 66, 85, 121, 209, 210, 212, 214, 360, 431, 538
карма 32, 39, 47, 68, 73, 176, 203, 217, 236, 284, 313, 331, 335, 344, 354, 406, 431, 467, 481–485, 510, 525, 526, 529, 533, 540, 542, 544–549, 565, 576, 578, 587, 590, 598, 610, 611, 628, 636, 638, 659, 666, 671, 673, 678, 700, 730, 732
кармака 297
карма-кагью 674, 675
кармана 516, 596, 635, 667–669, 674, 714
Кармана XVI 675, 676
«Карма-парикша» 335
карма-пхала 360
«Карма-пхала-парикша» 284
«Карма-сиддхи-пракарана» 483
картри 274
каруна 136, 166, 183, 202, 511, 515, 531, 575, 593, 598, 605, 610, 618, 661, 675, 686
карья 224, 286, 307
Касавара К. 118
«Катха-ваттху» 57, 86, 595, 700

- Катьяна 323, 431, 478, 487
 «Катьяна-авада-сутра» см. «Наставления Катьяне»
 «Каччаяна-готта сутта» 185
 Кащьяпа 474, 475, 478, 647, 675
 Кваным 515
 Керн Г. 153
 Кёрёш Чома де 99, 152
 Кимура Р. 89
 Кит А. 150, 153, 160
 клеца (клеша) 30–32, 37, 69, 203, 274, 318, 347, 353, 421, 423, 467, 507, 540, 542, 544–549, 559, 562, 564, 567, 569, 652, 660, 676, 706
 клеца-аварана 353, 356
 клеца-доша 569
 клеца-сарпа 568
 Колесо жизни 676
 Колесо Учения, Закона (дхарма-чакра) 89, 100, 101, 106, 655
 Конгтрул Лодро Тайе 676
 Конзе Э. 38, 135, 148, 166–168, 400, 466, 513
 Конрад Н.И. 104
 Конфуций 84
 коренной учитель 677
 «Коренные строфы о Срединности» («Мула-матхьямака-карика», «Матхьямака-карика(и)», ММК) *passim*
 космология буддизма 677
 крама 260, 361
 Крапивина Р.Н. 34
 крийя 237, 285
 крийя-тантра 679
 крипа 136
 Кугявичус А. 7, 34
 Кузанский Н. 157
 Кузнецов Б.И. 19
 кумара 449
 Кумараджива 15, 113, 121, 122, 133, 141, 143, 181, 210, 211, 214, 215, 235, 313, 450, 451, 453, 457, 469, 500, 579, 679, 686, 689
 Кумаралата (или Кумаралабха) 71
 Кумарила 154
 Кунст А. 118, 160
 Кунчен Джамьян Шадпа 99
 куся 67
 Кутасова И.М. 120, 235, 450, 459
 Кушаны 680
 куцала 337, 570, 598
 кхандха см. скандха
 кхенто 680
 «Кхундака-никая» 54, 643, 651, 681
 кшана 68, 362
 кшанти 681
 Кшитигарбха 681
 лава 362
 «Лаккхана-сутта» 59, 662
 лакшана 195, 255, 351, 413, 469
 лакшья 257
 «Лалита-вистара» 681
 лама 19, 583, 682
 Лама Анагарика Говинда 683
 ламаизм 683
 Ламотт Э. 88, 91, 122, 160, 185, 479
 «Лам-рим» 34, 683
 «Ланка-аватара-сутра» 89, 128, 131, 512, 684, 731
 Ланкастер Л. 179
 лаукика 90, 92
 Левада Ю.А. 87
 Леонтьев А.Н. 83
 Лепехов С.Ю. 559
 Линдтнер К. 31, 118, 119, 126–131, 144, 147, 183–185, 213, 318, 323, 400, 431, 472, 488, 521, 538, 559
 линия преемственности 684
 лока 285, 476, 478, 493, 567, 568
 лока-вьявахара 166, 465
 лока-пала 685
 лока-самврити 166, 639
 «Лока-парикша» 128
 Локакшема 143
 «Локатита-става» см. «Гимн Будде, превзошедшему мир»
 локоттара 57, 93, 572
 локоттара-вада 57, 58, 76
 Лонгчен Рабдзам 685
 лосар 686
 лотос 686
 «Лотосовая сутра» («Саддхарма-пундарика сутра») 16, 515, 619, 680, 686, 689, 693, 729

- Луи Гьялцен 210, 448, 502
 Лурия А.Р. 83
 Любовь 10, 13, 47, 336, 509, 512, 583,
 593, 598, 610, 634, 638, 658, 675,
 679, 682, 687, 699, 725
- Маббетт И. 462
 Мабыпа 115, 130
 Магадха 524, 525, 528, 530, 647
магга см. Путь
 «Маджджхима-никая» 89, 92, 161, 199,
 388, 436, 481, 500, 687, 688
 Мадхава 361
мадхьяма 181, 521
 «Мадхьяма-агама» 688
 «Мадхьяма-бхава-санкранти» 520, 521
 «[Мадхьяма]-Бхава-санкранти-[шастра]»
 532
 «Мадхьямака-аватара» 201, 491, 688,
 724
 «Мадхьямака-аланкара-вритти» 121,
 539
 «Мадхьямака-анусара» 211
 «Мадхьямака-карика(и)» см. «Корен-
 ные строфы о Срединности»
 «Мадхьямака-ратна-прадипа» 521, 540
 «Мадхьямака-шастра» («Мадхьямика-
 шастра», кит. перевод) 113, 123, 152,
 210, 211, 235, 246, 250, 255, 259,
 264, 284, 290, 296, 303, 307, 312,
 317, 322, 328, 335, 350, 360, 364,
 375, 388, 410, 422, 431, 453, 461,
 465, 467–475, 482, 483, 485, 490,
 494
мадхьяма-пратипат 200, 478, 558, 589,
 688
мадхьямика (мадхьямика) *passim*
 «Мадхьямика-шастра» см. «Мадхьяма-
 ка-шастра»
 Майтрея (будда будущего) 58, 510–512,
 516, 583, 596, 602, 603, 606, 611,
 633, 664, 687, 692, 695
 Майтреянатха (Майтрея) 146, 480, 521,
 626, 664, 666, 669, 692, 694
майтри 47, 593, 598, 610, 638, 718
майтри-читта 91
 Майя 692, 696
- мая* 50, 165–167, 184, 198, 356, 466,
 471, 507, 513, 561, 563, 577, 589,
 612, 669, 684, 690, 692, 710
мая-вада 128, 203, 456, 466, 471, 485,
 494, 508, 553, 558, 595
мая-нагара 533
мая-пуруша 569
 Малая колесница (Хиньяна) *passim*
 «Малая сутра о Малункье» 437
мама-кара 350
манас 507, 525, 578, 590, 666, 684
манас-кара 434
мангала-шлока 147
мандала 692
 Манджу 186, 313
 Манджушри 141, 219, 449, 511, 512,
 529, 532, 544, 545, 578, 603, 622,
 658, 687, 693, 700
mano-майя-кайя 236
мантра 38, 515, 519, 571, 619, 621, 624,
 651, 693, 709, 728
мантра-видья 196, 414
 Мара 566, 694
марга см. Путь
маричи 466, 471, 563
 Марпа 695
маса 362
мати 530
матрика 44, 59, 479, 480, 482, 483, 486,
 551, 573, 661
 Матричета 145, 695
 Матхура 142, 695
 Маудгальяна 696
маха 696
махабуддхи 191
махабхута 70, 565, 671
 «Махавагга» 84, 101, 630
 Махавайрочана 696
 «Махаванса» 53, 96
 «Махавасту» 57, 58, 236, 630
 «Махавибхаша» 92, 455
махавища 568
 Махадэва Бхикшу 57
маха-йога 696
 Махакала 696
 «Махакаруна-упайя-шастра» 113
махаматра 60

- махамудра* 697
 «Махападеша-сутра» 88, 89
 «Махапариниббана-сутта» 58, 657, 697
 «Махапаринирвана-сутта» 697
 «Махапраджня-парамита-упадеша (шастра)» 89, 113, 124, 125, 136, 144, 145, 148, 174, 680
махапурша 59
 «Махараджа-канишка-лекха» 145
махасангити 56
 махасангхика (*махасангхика*) 56–58, 63–66, 89, 479, 593, 630, 698
махасиддха 698
махасукха 698
 «Маха-суньята-сутта» 199
махатман 561, 568, 569
махатма-арья-ачарья 447
 Махаяна см. Великая колесница
 «Махаяна-вимшика» см. «Двадцать строф о Великой колеснице»
 «Махаяна-патха-садхана-варнасанграха» 539
 «Махаяна-уттара-тантра-шастра» 540
 Махендра см. Индра
 Махешвара см. Ишвара
 медитация в буддизме 698
 Меру (Сумеру) 699, 742
 Миларепа 699
 «Минлинда-паньха» см. «Вопросы Минлинды»
 Минаев И.П. 17, 159, 456, 523, 700
 Мипам Ринпоче 137, 700
митхья-джняна 568
 Могалипутта Тисса 61
мокша 286, 350, 426, 476, 607, 656, 700
 Мокшакарагупта 99
 монастырь 701
 монах 701
моха 467, 568, 674
моша-дхарма 473, 564
мриша 314, 565
мудра 701
мудха 467
 Мудрость (*праджня*) 93, 136, 171, 183, 209, 442, 508–512, 531, 534, 603, 636, 641, 675, 691, 693, 701, 705, 711
 Мукерджи Р.К. 76
 «Мула-матхьямака-вритти Акутобхайя» см. «Акутобхайя»
 «Мула-матхьямака-карика(и)» см. «Коренные строфы о Срединности»
 «Мула-сарвастивада-шраманера-карика(и)» 127, 137
муни 497
 Мурти К.С. 179
 Мурти Т.Р.В. 120, 162, 166–169, 175, 179, 182, 188, 313, 497
 Мутиташири 570
мухурта 362
 Мюллер М. 38, 118

нага (змеи-дракон) 134, 506, 611
 Нага 112, 121, 125
 Нагабодхи 121
нага-лока 103, 135
 Нагарджуна *passim*
 Нагарджуна II 121, 129
 Нагарджунагарбха 114
 Нагарджунаконда 144
 нагарджунизм 12, 14
 Нагасена 97
 Нагахвайя 112, 125
 наивысшая истина см. абсолютная истина
найрьяниката 267
найя 560
найяки 193, 470
 Накамура Х. 120, 170
 Наланда 703
нама 92
намата 527
 Намкай Норбу Ринпоче 704
намтар 704
 «Нарака-уддхара-става» 128
 Наропа 704
 «Наставление» см. «Драгоценные строфы»
 «Наставления Катьяяне» («Катьяяна-авада-сутра») 325, 477, 478
настита 478
 Нгаванг Самтен 119
 не-атман (*анатман, анатта*) 64, 68, 72, 163, 199, 201, 452, 479, 564,

- 584, 585, 592, 599, 610, 715, 724, 732
- неведение (*авидья*) 69, 165, 166, 184, 400, 408, 431–435, 463, 465, 466, 475, 476, 518, 540, 542, 546, 559, 562, 564–566, 576, 577, 628, 629, 641, 642, 678, 704, 726
- невечность (*анитья*) 68, 490, 497, 564, 585, 599, 631, 715
- недвойственность (*адвайта*, *адвайя*) см. Абсолют
- ненасытный дух (*пре́та*) 21, 479, 522, 526, 628, 676–679, 720
- не-Я (*анатман*) см. не-атман
- нея́ртха 88, 91, 135, 448
- ниббана см. нирвана
- нивритти 463
- нигрантха 452
- Нигума 704
- нидана 460
- никая 85, 99, 478
- «Нираламба-става» 127
- «Нираупамья-става» см. «Гимн несравненному Будде»
- нирвана (*ниббана*) 15, 19, 22, 31–33, 37–39, 50, 51, 55, 68, 72, 97, 108, 154, 156, 165, 171, 175, 176, 183, 189, 192, 195, 202, 204, 217, 306, 313, 328, 330, 333, 346, 353, 356, 385, 397, 398, 423–430, 453, 455, 468–470, 477, 486, 496, 497, 499, 508–515, 518, 557, 561–563, 566, 569, 572, 575, 578–584, 587–591, 595, 596, 599–607, 610–614, 623, 634, 639, 640, 645, 656, 657, 665, 671, 675, 684, 687, 694, 695–699, 703–706, 714
- нирвикальпа 357, 652
- «Нирвикальпа-пракарана» 521
- ниргрантха 60
- ниршваравадa 74, 146, 678
- нирмана-кайя см. Тело воплощения
- ниродха 68, 221, 222, 236, 485, 561, 563
- ниродха-дхармин 221
- «Нируттара-става» 128
- ни́тартха 88, 89, 91, 135
- нити-шастра 128
- нитирэн-сю 16, 506, 647
- нитья 49, 68
- нихсвабхава 184, 200, 201, 222, 314, 479, 541, 585, 614, 615, 628, 697, 724
- нихсвабхава-вада 200, 490, 688
- Нишче Ф. 188
- нишрайя 381
- Ньима Драг 210
- ньингма 540, 577, 591, 614, 636, 645, 646, 666, 668, 676, 685, 696, 697, 700, 707–711, 714, 727, 729, 732
- Ньоли Р. 131
- ньяя 109, 111, 171, 456, 648
- «Ньяя-анусара-шастра» 67
- «Ньяя-сутра» (НС) 471
- Обермиллер Е.Е. 18, 120, 152, 158, 615, 672, 695, 708
- община (*сангха*) 22, 37, 43, 44, 48, 51, 55, 56, 60, 64, 82, 86, 87, 98, 136, 411, 412, 419, 449, 496, 524, 557, 584, 607–610, 616, 636, 638, 651, 657, 659, 660, 720, 732
- Оддияна 708 см. также Уддияна
- Ольденбург С.Ф. 18, 596, 700, 708
- ОМ 45, 592, 694, 708
- Ом мани падме хум 515, 709
- «Опровержение идеи Бога-творца (Ишвары)» («Ишвара-картрита-ниракрити...») 118, 125, 128, 146, 364, 451
- Островская Е.П. 28, 35, 72
- Отке К. 187
- отречение 709
- пада 221, 436, 482, 490, 498
- па́дартха 476
- Падмапани см. Авалокитешвара
- Падмасамбхава 709
- пакиша 362, 568
- палийский канон (палийские сутты) 95, 190, 199, 202, 523, 585, 613, 648
- палийские сутты см. палийский канон
- Палцег см. Кава Палцег
- Пандейя Рагхунатх 117, 119, 210, 217, 218, 290, 451, 461, 468, 484, 494, 495

Пандейя Рамчандра 117, 186, 313, 459, 471
пандита 21, 478, 566, 672, 712
панча-гати 478
панчаратра 146, 589
панчен-лама 712
 «Папанча-судани» 161, 199
пара-атман 282
парабхава 324
 «Паралока-сиддхи» 35
парама-бодхи 530
парамам 496, 497
параману 70, 220, 242, 248
парамартха 57, 165, 166, 177, 178, 180, 348, 411, 453, 528, 531, 639
парамартха-сатья 49, 166, 178, 191, 195, 572, 653, 655, 690, 712, 731
 «Парамартха-става» см. «Гимн высочайшему Будде»
парамартхика 90
парамарица-кшайя 39, 477
парама-сатья 313, 528, 532
парама/уттама 382
парамита 62, 63, 65, 164, 174, 184, 508, 509, 521, 530, 534, 603, 604, 658, 713, 718, 719
парамита-яна 115
парампара 14, 35
 Парибок А.В. 30, 33, 235, 437, 456, 523
паривара 267
париджняна 236, 561
паринирвана 94, 103, 135, 714
 Парменид 161, 169
 Парфионович Ю.М. 468, 644, 726
 Пасадика Бхиккху 124, 128, 131
 Патель П. 119, 160
патимоккха см. *пратимоккха*
 Патрул Ринпоче 714
 Патхак С.К. 114
 Пацхаб Ньима Драг 570
 Первая проповедь см. «Сутта [Первого] поворота Колеса Закона»
 Пикван 181
 Пингала 113, 211
 Пиррон 97
питака 53
 Платон 493

Плотин 153
 Победитель (Джина) — одно из имен Будды 316, 492, 552, 565, 566, 644, 714
 Позднеев А.М. 714
 посвящение 714
 «Послание» см. «Дружественное послание»
 Потала 715
правачана-кайя 205, 398
правритти 256, 463
прадакшина 715
праджня 70, 92, 93, 163, 166, 171, 173, 176, 209, 442, 491, 492, 508, 522, 531, 557, 586, 618, 619, 623, 631, 657, 675, 691, 715
праджня-артха 447
 «Праджня-данда» 128
 Праджнякараматти 116, 527
 Праджня-парамита 96
праджня-парамита 38, 90, 162, 172, 184, 507-509, 513, 590, 594, 688, 715
 «Праджня-парамита» («Совершенство-вание Мудрости») см. праджня-парамитские сутры
 «Праджня-парамита-стогра» 127
 «Праджня-парамита-сутра» см. праджня-парамитские сутры
 праджня-парамитские сутры 13, 14, 49, 65, 135, 148, 192, 197, 201, 202, 221, 222, 232, 449, 453-455, 459, 479, 481, 505-507, 513, 580, 591, 611, 652, 656, 669, 673, 680, 684, 689, 693, 702, 715
 «Праджня-парамита-хридайя сутра» см. «Сутра Сердца»
 «Праджня-прадипа» 212, 450
 «Праджня-прадипа-тика» 212
праджняпти 72, 499
 «Праджня-шатака» 116, 140
прайога 92
пракарана 447
праkritи 191, 220, 325, 341, 451, 546
праkritья 222
прамана 195, 237, 477, 634, 653, 690
прамана-вада 101
прамудита 501

- пранидхана* 236
прапанча 190, 191, 220, 353, 452, 465, 487
прапанчана 469, 470
прапти 69
прасанга 128, 186, 214, 264, 273, 274, 301, 304, 332, 346, 371, 377, 383, 469, 489, 614, 633, 690, 702, 717
прасанга-вакья 194
прасангика-мадхьямика 91, 115, 194, 215, 265, 468, 614, 669, 690, 716, 717
 «Прасанна-пада» см. «Ясные строки»
прашибимба 568, 718
противиджняпти 477
пра timokkha (патимоккха) 55, 96, 137, 616, 622, 630, 718, 730
пра типакшика 90
пра типаурушика 90
пра тисанкхья-ниродха 70
пра титья-самутпада см. взаимозависимое происхождение
пра титья-самутпада-вада 552
 «Пра титья-самутпада-хридай-вьякхьяна» 545
 «Пра титья-самутпада-хридай-карика» (ПХК) см. «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения»
 «Пра титья-самутпада-чакра» 116
пра тьека-будда (будда-одиночка) 38, 340, 486, 488, 507, 569, 640, 695, 719
пра тьека-яна 100, 640
пра тьякхи 561, 648, 653
пра тья 178, 236, 453, 460, 469, 560, 566
пра чара 487
 Пребиш Ч. 179
 предписания монахам 719
пре та см. ненасытный дух
 прибежище 720
притхак-джана 557
 Прозрение см. Просветление
 Просветление (*бодхи*) 15, 19, 32, 48, 51, 52, 56, 183, 189, 192, 202, 274, 388, 417, 421, 466, 483, 486, 498, 507, 510, 511, 515, 521, 524, 530, 534, 551, 566, 572, 574–579, 586, 599–605, 612, 614, 618–621, 627, 631, 640, 646, 656, 659, 669, 678, 685, 691, 694–697, 706, 721, 730
 Просветлённый (Будда) *passim*
 Пугаченкова Г. А. 142
пудгала 63, 64, 185, 201, 314, 329, 475, 481, 522, 580
пудгала-вада 64, 522, 626
пудгала-найратмья 185, 201, 353, 585
пуджа 721
пунья 189, 565, 580, 638, 703, 725
пунья-джняна-самбхара 570
пунья-самбхара 192, 449, 484
пурана 79, 721
 Пурана 54
пуруша 191, 201, 220, 451, 546
 пустота, пустотность (*шуньята*) 7, 37, 40, 90, 91, 139, 147, 152, 155, 159–166, 169, 170, 175, 177, 181–183, 195–202, 223, 251, 253, 254, 291, 314–316, 329, 344, 353, 355, 364, 405, 412–417, 420, 423, 429, 431, 453, 457, 474, 475, 485, 496–498, 508, 510, 514, 518, 534, 535, 549–555, 558–560, 572, 575, 585–589, 594, 599, 612, 615, 618, 623, 628, 632, 641–646, 652, 655, 656, 664, 670, 684, 688, 690, 697, 698, 702, 705, 706, 711, 713, 721, 724, 768
 пустота пустоты 173, 194, 200
 Путь (*магга, марга*) 7, 13, 15, 51, 74, 91, 147, 173, 174, 183, 190, 192, 196, 197, 202, 205, 220, 286, 342, 350, 357, 358, 388, 389, 412, 417, 418, 421, 450–452, 468, 476, 483, 484, 495, 498, 507–511, 515, 518, 521, 534, 535, 543, 557, 564, 567, 572, 574–576, 579–589, 593, 599–604, 616, 618, 632, 640–642, 660, 661, 683, 684, 690, 694–697, 714, 719, 721, 725, 729
 Путь освобождения см. Путь
пхала 91, 285, 529, 565
пхена 471
пхова 722
 пять беспредельных преступлений 722
 пять будд 722
 пять заповедей 723

- пять знаний 723
 пять [видов] Мудрости 32
 пять семейств 723
 пять стадий Пути Великой колесницы 484, 724
- рага* 465, 569
 Раджагриха 501, 517, 524
 Радхакришнан С. 153
ракта 467
 Раманан К.В. 113, 123, 124, 145, 172, 174
ран-тонг 724
 «Раса-вайшешика-сутра» 128
 «Рассмотрение разногласий» («Виграха-вьявартани», ВВ) 86, 115–117, 120–123, 176, 186, 193, 194, 401, 432, 454, 466, 485, 494, 552, 559
 «Ратна-авали» см. «Драгоценные строфы»
 «Ратна-готра-вибхага» 538
 Ратнакарашанти 540
 «Ратна-кута-сутра» 474, 477, 673, 725
 Ратнасамбхава (будда) 726
 Рахула 726
 Рахулабхадра 125
 Рерих Ю.Н. 18, 35, 468, 597, 726
 «Ригведа» 27, 28
ригна 726
риме 726
 Ринпоче 727
риту 362
риши 336, 627, 727
 Робинсон Р. 28, 133, 174, 180, 188, 410
 Розенберг О.О. 18, 72, 82, 94, 104, 106–109, 206, 458, 727
 Ронстон 212, 307
 Рудра 183
 Рудой В.И. 26, 28, 31, 33, 35, 72, 313
рупа 68, 70, 247, 251, 252, 294, 311, 355, 366, 369, 459, 465, 492, 518, 530, 569, 727
рупа-буддха-кайя см. Тело Будды в цвете и форме
рупа-дхату 71, 480, 577, 657, 658, 671, 677, 678, 727, 730
рупа-кайя см. Тело Будды в цвете и форме
рупа-скандха 70, 466
рупья 478
 Руэрг Д.С. 28, 125, 126, 180, 211, 214, 323, 422, 538
 Рюсин Урюцу 119, 558
- сабхага* 484
савикальпа 357
сад-бхава 476
сад-бхута 285
сад-дхарма см. *Благой Закон*
 «Саддхарма-пундарика сутра» см. «Лотосовая сутра»
садхана 728
садхана-упайя 196, 417
сакхья 253
сакритагамин 71, 418, 496, 587, 588
 «Сакрит-правешика-нирвикальпа-бхавана-пада» 540
сакья 34, 212, 215, 307, 586, 666, 668, 682, 727, 729, 732
 Сакья-пандита 730
самагри 274
самадхи 56, 492, 517, 574, 616, 629, 656, 657, 664, 667, 730
 «Самадхи Лунного Светильника» 539
 «Самадхи-раджа-сутра» («Сутра Царя сосредоточения») 91, 478, 479
самая 731
саманвагама 267
Самантабхадра 144, 731
самата 165
самбхога-кайя см. Тело наслаждения
самбхута 530
самватсара 362
самврити 57, 90, 164–166, 177, 178, 203, 283, 493, 497
самврити-сатья 166, 453, 496, 528, 531, 640, 690, 731
самвритти 463
 Самдхонг Ринпоче 119
 Саммата 63
самматия 63–65, 77, 213, 472, 522, 626, 721, 731
 «Самматия-никая-шаstra» 64, 77
 Самосущее Тело Будды см. Тело Самосущего

- «Самстути» 123
 Самьё 117, 142, 502, 732
 «Самьюкта-агама» 477
 «Самьютта-никая» 90, 121, 185, 389, 471, 473, 477, 485, 494, 500, 732
 самьяк-йятха-бхута 195, 413
 Самьяк-самбуддха 732
 сангха см. община (монашеская община)
 сангха-арама-пала 733
 Сангхабхадра 67, 107
 санджня 68, 225, 236, 251, 253, 267, 466, 492, 518, 527, 530, 531, 733
 «Сандхи-нирмочана-сутра» 91
 санкальпа 177
 санкранти-вада 522
 Санкритьяна Р. 160
 санкхья 224, 451, 452, 479, 615
 сансара 21, 31, 32, 39, 49, 50, 68, 69, 72, 213, 217, 328, 354, 393, 422, 429, 444, 455, 478, 480, 485, 510, 512, 515, 522, 542, 561, 562, 575, 578, 579, 588, 591, 602–605, 610, 616, 622, 628, 629, 636, 645, 657, 703–706, 726, 733
 сансарга 317
 санскара 68, 251, 253, 313, 328, 344, 354, 463, 474, 475, 492, 518, 530, 540, 628, 674, 733
 санскара-скандха 466, 469
 санскрита 74, 178, 275, 401, 458, 460, 561, 563
 сант 479
 сантана 48, 67, 68, 338, 734
 Сантина П. 538
 санылунь(-цзун) 15, 98, 123, 180–183, 450, 590, 680, 689
 Сараха(пада) 103
 сарваджняна см. Всеведение
 сарва-дришти 204, 316
 сарвастивада 58, 61–75, 77, 100, 185, 458, 468, 470, 479, 522, 552, 573, 611, 625, 651, 688, 734
 Сарипутта см. Щарипутра
 сарма 734
 Сарнатх 734
 сарупья 70
 сасрава 483
 сасрава-дхарма 492
 Састри Н.А. 119, 520, 521, 524, 531, 538
 сат 570
 Сатавахана 122
 саттва 328, 467
 «Саттва-арадхана-става» 128
 сатья 326, 453, 567, 568, 735
 сатья-абхисама 93
 «Саундара-нанда-кавья» 538, 593
 саутрантика 62, 67, 71–74, 100, 185, 296, 469, 470, 482, 496, 498, 573, 574, 615, 734, 735
 сахаджа 735
 сва-атман 282
 свабхава 68, 167, 168, 171, 178, 190, 191, 220, 276, 314, 323, 458, 474, 498, 529, 533, 546, 563, 569
 свабхава-дхарма 69
 «Свабхава-трая-правеша-сиддхи» 125, 127
 свабхавика-кайя см. Тело Самосущего
 свавритти 211, 212, 214, 558
 свадхарма 69
 свадхьяйя 541
 свадэва 735
 сва-линга 298
 «Свапна-чинтамани-парикатха» 116
 сварга 286
 свастика 735
 сватантрика (-мадхьямика) 450, 671, 690, 691, 717, 736
 сващастра 224
 сверхъестественные способности 736
 Секст Эмпирик 360
 семичленный обряд 736
 Семичов Б.В. 19, 72
 «Семьдесят строф о пустотности» («Шуньята-сапгати», ШС) 115, 116, 120–123, 125, 335, 336, 361, 376, 379, 432, 452, 454, 464, 471, 485, 490, 491, 494, 552, 553, 559
 семь драгоценностей 736
 семь драгоценных материалов 737
 семь знаков царского достоинства 737
 Серебряный С.Д. 455
 сиддха 129, 737
 сиддханта 99, 100, 153

- Сиддхартха 737
сиддхи 737
сингон 16, 577, 583, 621, 738
скандха 37, 38, 49, 64, 68, 70, 296, 308, 329, 351, 388, 389, 402, 433, 435, 453, 465, 466, 471, 479, 517, 521, 534, 541, 545, 549, 561, 565, 706, 732, 733, 738
 Скотт Д. 153
 Слово Будды см. также Слово Просветлённого 14, 53, 54, 62, 82, 84, 88, 103, 738
 Слово Просветлённого (Будды) *passim*
 «Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха», ДС) 26, 32, 44, 112, 118, 128, 132, 136, 200, 294, 313, 401, 432, 449, 452, 453, 456, 459, 461, 464, 465, 467, 469, 471, 479–482, 484, 485, 487, 493, 494, 496, 499, 500, 509, 510, 517, 551, 552, 661
 «Совершенствование Мудрости» (тексты, сутры) см. праджня-парамитские сутры
 Совершенство(вание) Мудрости (*праджня-парамита*) 10, 14, 40, 156, 173, 174, 178, 192, 202, 447, 509, 513, 517–519, 634, 688
 созерцание 739
 сознание-сокровищница 739
 солнце — луна 739
 Сонгцэн Гампо 739
 сосредоточение 739
 Сострадание (сострадательность) 10, 13, 15, 21, 136, 166, 173–175, 202, 205, 446, 451, 507, 509–512, 515, 556, 565, 575, 580–582, 588, 593, 594, 598, 600, 602–605, 610, 612, 617–620, 631, 634, 640, 658, 661, 665, 673, 675, 682, 686, 687, 691, 696, 699, 706, 711, 718, 723, 725, 730, 739
сотапанни (*шротапанна*) см. «вступивший в поток»
спарша 249, 628
 Спенсер Г. 153
 Спиноза Б. 153, 157
 Спранг М. 179, 313
 «Спхутартха» 71, 74
 Срединность 175, 186, 190, 195, 203, 206, 454, 490, 536, 634
 Срединный Путь 13, 51, 146, 157, 161, 172, 173, 181, 190, 198, 199, 327, 416, 450, 474, 478, 490, 510, 552, 558, 560, 605, 609, 610, 632, 650, 656, 688, 690, 713, 740
сротапанна см. «вступивший в поток»
 страдание (*дуккха*) 49, 55, 57, 62, 69, 90, 93, 169, 177, 192, 194, 197, 201, 307–311, 313, 341, 342, 353, 400, 412, 416–418, 421, 428, 433–435, 473, 478, 495, 540–549, 575, 598, 610, 650, 651, 656, 657, 686, 702, 740
 Страmidжолы Дж. 523
 Стренг Ф. 176, 177, 179, 313, 458, 483
 «Строфы Закона» («Дхаммапада») 7, 21, 78, 474, 604, 611, 638, 651, 657, 681
 «Строфы о сущности взаимозависимого происхождения» («Пратитъя-самутпада-хридайя-карика», ПХК) 40, 118, 119, 123, 125, 127, 131, 147, 432, 451, 452, 537–545
ступа 61, 144, 508, 594, 600, 631, 721, 740
 «Стутьятита-става» 124, 127
стхавира 55–58, 61, 96, 448, 617, 741
стхавиравада см. *тхеравада*
 Стхирамати 448
стхити 242
 субурган 741
субхашиита 52
 Субхути 192, 221, 222, 455, 587
 Сугата см. Благосущий
 Судзуки Д.Т. 153, 647
 Сукхавати см. Чистая земля
 «Сукхавати-вьюха» 143, 582, 725
 Сумеру см. Меру
сутра (пали *сутта*) *passim*
 «Сутра в восемь тысяч строк о Совершенствовании Мудрости» («Ашта-сахасрика (праджня-парамита) сутра») 507, 508, 594
 «Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» (ВЧ) см. «Алмазная сутра»

«Сутра о сущности Совершенной Мудрости» см. «Сутра Сердца» (ХС)
 Сутра-питака 66, 71, 90, 576, 584, 607, 688, 735
 «Сутра-самуччая» 115, 116, 123–125, 127, 128, 136, 148, 683
 «Сутра-самуччая-бхашья Ратна-алока-аланкара» 540
 «Сутра Сердца» («Хридайя-сутра», ХС) 38, 40, 192, 505, 513–517, 519, 742
 «Сутта-нипата» 199, 202, 464, 496, 497, 681
 «Сутта [Первого] поворота Колеса Закона» («Дхамма-чакка-паваттана-сутта») 53, 656, 732
 Сутта-питака 54, 584, 585, 607, 643, 648, 651, 681, 687, 732, 743
 «Сухрил-лекха» см. «Дружественное послание»
 «Сушрута-самхита» 452
 Сэн-жуй 98
 Сэн-чжао 98, 181, 183
 Сюань Цзан 51, 76, 77, 95, 96, 109

таглунг-кагью 744

тад-анья 382

тад-атматва 378

Такакусу Дз. 178

танка 744

тантра (*тантра*) 14, 52, 79, 95, 103, 163, 540, 591, 600, 612, 614, 618, 627, 630, 632–645, 670–673, 745

тантризм 745

«Тантра-самуччая» 116

Тара 745

Таранатха 135, 145, 644, 676, 730, 746

«Тарка-джвала» 57

Тартанг Тулку 746

тат см. Абсолют

таттва 163, 204, 325, 327, 351, 356, 388, 408, 476, 487, 488, 491, 496, 530, 534, 559, 561, 565, 567, 571, 639, 640, 746

таттва-вид 568

«Таттва-санграха» 746–747

Татхагата см. Истинносущий

Татхагатабхадра 125

татхагата-гарбха 748

татхата (Истинносущее) см. Абсолют

Тело Будды (*буддха-кайя*) 49, 57, 156, 157, 189, 508, 512, 606, 612, 669, 749

Тело Будды в цвете и форме (*рупа-кайя*) 50, 205, 398, 508, 570, 594, 612, 652, 665, 669, 728, 749

Тело воплощения (*нирмана-кайя*) 37, 577, 591, 606, 612, 645, 651, 652, 665, 669, 707, 710, 718, 723, 728, 749

Тело Закона (*дхарма-кайя*) 37, 49, 72, 191, 205, 220, 398, 452–454, 508, 513, 570, 577, 591, 594, 606, 612, 645, 651, 652, 665, 666, 669, 691, 697, 706, 713, 723, 749

Тело наслаждения (*самбхога-кайя*) 37, 577, 578, 591, 645, 652, 669, 710, 718, 722, 723, 726, 728, 731, 735, 749

Тело Самосущего (*свабхавика-кайя*) 749

Тенгьюр (Данджур) 10, 112, 114, 117, 209, 211, 216, 217, 484, 495, 502, 520, 521, 523, 538, 540, 558, 559, 577, 611, 614, 639, 667, 672, 701, 705, 707, 709, 749

терма 750

тертон 750

тибетская «Книга мёртвых» 751

Тилопа 751

Типитака (Трипитака) 52, 75, 190, 573, 584, 607, 613, 630, 697, 718, 752

тиртхика 465

Тола Ф. 118, 119, 186, 523, 559

Томас Э. 160, 168

Топоров В.Н. 21, 24, 78, 651, 726

торма 752

три вида Мудрости см. тройственная мудрость

три Драгоценности (*три-ратна*) 22, 43, 44, 219, 412, 552, 607, 752

тридцать два знака-отметины Великого человека 59, 484

трикайя 753

Три корзины, или Три короба см. Трипитака

Трипитака 52–56, 62, 121, 183, 574, 584, 590, 607, 609, 613, 620, 625, 630, 643, 688, 754

- Трипитака (собрание буддийских переводов на китайском языке) 52, 53, 113, 114, 120, 209, 473, 485, 509, 611, 701
- три прибежища 754
- три-свабхава* 131
- Трисонг Децэн 754
- тричивара* 754
- тришина* 249, 465, 467, 540, 542, 546, 628
- тришула* 754
- тройной трон 755
- тройственная мудрость (три вида Мудрости) 88, 92, 93, 484, 487, 641, 752, 755
- тулку* 755
- Тульвисте П. 80
- турия* 32
- Туччи Дж. 118, 119, 160, 210, 452
- Тушита 755
- тхера* 55, 617
- тхеравада* (*стхавиравада*) 9, 10, 51, 53, 54–57, 61, 63–65, 75, 77, 95, 96, 109, 466, 468, 470, 479, 487, 498, 506, 555, 573, 584, 587, 593, 595, 599, 607–611, 613, 630, 638, 676, 688, 697, 700, 706, 718, 755
- тэндай* 16, 581, 689
- Тэрнер В. 80
- тянтай* 16, 689
- Уайтхед А. 188
- «Удана-варга» 494
- Уддияна (Оддияна) 756
- Уильямс П. 129–131, 186, 187
- Уордер А.К. 121–123, 130, 146, 179
- Уоч Дж. 150, 153
- упадана* 249, 288, 330, 331, 390, 438, 480, 481, 486, 492, 540, 628
- упадатри* 393
- упадатта* 393
- упадая-праджняпти* 196, 416
- упадеша* 136
- «Упадеша» см. «Махапраджня-парамита-упадеша»
- упаджати* 520, 530
- упайя* 10, 90, 182, 192, 274, 339, 353, 491, 522, 531, 534, 698, 711, 713, 756
- «Упайя» см. «Упайя-хридайя-шастра»
- «Упайя-(каушалья)-хридайя-шастра» 119, 128, 136, 452
- упайя-парамита* 487
- упанишады 79, 163, 452, 464
- упасака* 756
- упачара-бхуми* 528, 531
- упащاما* 203, 258
- урна* 756
- уттада* 221, 236, 382, 539, 562, 563
- уттама-буддхи* 569
- уттарапатхака* 479
- Учение (Дхарма, Закон) *passim*
- Учитель (Гуру) — одно из имен Будды 52, 54, 85, 135, 349, 389, 425, 522
- учхеда* 222, 339, 340, 463, 485, 539, 545, 550
- учхеда-дарщана* 326
- ушниша* 757
- Фа Сянь 109
- Фатоне В. 170, 171
- Феттер Т. 187, 455
- Фийоза Ж. 128
- Филиппов О.Э. 40, 218, 523, 557
- Фраувальнер Э. 72, 168, 459, 488, 494
- Хакмэн Г. 96
- хамбо-лама* 757
- Хан М. 118, 119, 140
- Хантингтон К. В. 210, 214, 235, 246, 250, 255, 259, 264, 284, 290, 296, 303, 312, 317, 322, 328, 335, 350, 360, 364, 410, 422, 431, 451, 454,
- Харибхадра 100, 527, 528
- Хасумати 210
- хету* 236, 286, 529, 566
- хету-видья* 109
- Хинаяна см. Малая колесница
- хридайя* 550
- «Хридайя-сутра» см. «Сутра Сердца» (ХС)
- хубилган* 757
- хурул* 758
- хурэ* 758
- хутухта* 758
- Хуэй-юань 15, 98, 581, 596, 680

- цам* 758
 Цзи-Цзан 181–183
цзюй-ше 67
 Цонгольский дацан 758
 Цонкапа 7, 11, 16, 130, 633, 635, 637, 683, 693, 759

чайтасика 458, 459
чайтта 530
чайтья 144
чакра 59, 759
 Чакравартин (*чакравартин*) см. Вселенский правитель
чала-читта 569
чандала 501
 Чандракирти 11, 39, 91, 115, 123, 129–131, 152, 155, 161, 166, 180, 194, 201, 209, 210, 212, 215, 217, 235, 246, 250, 255, 259, 450, 457, 458, 264, 284, 290, 296, 303, 312, 313, 317, 322, 328, 335, 350, 360, 361, 364, 448, 461–464, 467, 468, 472–479, 483, 485–487, 489–492, 494, 495, 497–500, 527, 528, 558, 559, 569, 633, 640, 669, 688, 690, 701, 716, 717, 724, 759
чань/дзэн 16, 181, 192, 576, 601, 602, 658, 672, 676, 684, 760
чарья-тантра 761
 Чаттопадхья А. 112
 «Чатур-мудра-нишчая» 116
чатух-коти 180, 422, 529
 «Чатух-пратисарана-сутра» 88, 92
 «Чатух-става-(самасархта)» см. «Четыре гимна Будде» (ЧС)
 «Чатух-шатака» 128, 501
 Ченрези 761
четайитва 343
четана 336, 337, 343, 674
четас 336, 339, 487
 четыре безмерных качества 761
 четыре Благородные истины см. Благородные истины
 «Четыре гимна [Будде]» («Чатух-става» ЧС) 85, 118, 119, 121, 127, 128, 131, 132, 137, 184, 186, 219, 455, 484, 491, 494, 553, 584, 691
 четыре истонные мудрости 761

 Чжэн Сюэ-ли 123, 180–183
 Чидзуко Ёсимицу 131
 Чимпа лама 112
чинта 92, 184
чинта-майи-праджня 92
 Чистая земля (Сукхавати) 15, 98, 144, 581, 596, 600, 614, 742
читта 49, 69, 221, 253, 339, 385, 402, 458, 459, 482, 487, 527, 530, 534, 568, 693, 761
 «Читта-ваджра-става» 127
читта-карма 339
читта-матра 131, 664, 684
 Чогьям Трунгпа Ринпоче 761
чод 761
 Чоки Ньима Ринпоче 762
 чудесные способности 762
 «Чуллагагга» 24, 84, 109

 «Шад-даршана-самуччайя» 100
 Шайер С. 159, 160, 168, 175
шайкша 93
 Шакьямуни (одно из имен Будды) *ras-sim*
 «Шалистамба-сутра» 523, 551, 628
 «Шалистамба(ка)-карика» 116, 125, 551
шаматха 56, 164, 616, 631, 657, 762
 Шамбала 762
шангпа-кагью 763
 Шанкара 79, 100, 111, 153–155, 157, 174, 191, 209
шанта-кродха-мандала 763
 Шантаракшита 79, 117, 121, 128, 129, 142, 502, 527, 539, 630, 666, 671, 672, 689, 690, 732, 763
шанти 51, 640, 706
 Шантидэва 112, 161, 527, 603, 672, 700, 706, 764
 Шаолинь 764
 Шарма Ч. 161
шастра 66, 81, 109, 114, 136, 137, 284, 347, 447, 451, 454
 Шастри Х.Ч. 179
 «Шветашватара-упанишада» 452
 Шеллинг Ф.В. 153
шен-тонг 764

шесть видов существования 765

«Шестьдесят строф о доводах [разума]» («Юкти-шаштика», ЮШ) 40, 115, 116, 119–123, 125, 127, 147, 184, 538, 539, 557–560, 570

шесть йог Наропы 766

шесть йог Нигумы 766

Шива 74, 108, 449, 515

шидждед 766

шила 492

шила-самадхи-праджня 75

Шилендрабодхи 550

ширетуй 767

Шмидт И. 152

Шопенгауэр А. 157, 169

Шохин В.К. 78, 85

шравака 38, 100, 340, 432, 437, 455, 507, 509, 552, 569, 767

шравака-яна 103

Шравасты 501

шрамана 30, 767

шраманья 412

шри 767

Шриратха 532

Шри Синха 767

шротананна см. «вступивший в поток»

шрута 92, 184

шрута-майи-праджня 92

шрути 14, 79, 627

шунья 162, 178, 194, 313, 422, 474, 479, 507, 541, 564

шунья-вада 100, 161, 173, 200, 202, 589, 767

шуньята см. пустота, пустотность

«Шуньята-сапмати» (ШС) см. «Семьдесят строф о пустотности» 127, 129, 147, 184, 213, 452

«Шуньята-сапмати-вритти» 184

шанта 276, 563

Щарадватипутра см. Щарипутра

Щарипутра 192, 236, 237, 389, 479, 516–519, 696, 768

цаццата 326, 338–340, 500, 550

Щербатской Ф.И. 11, 18, 19, 25–27, 29, 33, 35, 39, 72, 97, 106, 108, 118, 120, 150, 152–154, 158–160, 168, 169, 171, 174, 185, 188, 312, 313, 361, 410, 422, 458, 459, 522, 632, 653, 700, 708, 727, 768

цива 203, 258

«Шикша-самуччая» 512, 527

шравана-манана-бхавана 487

шуддха-татва 447

эка-артха 49, 552

экатва 49, 281, 297, 321

«Эка-шлока-шастра» 123, 125, 128

эка-яна 115

Эванс-Вентц У.Й. 23, 38, 595

Эймс В. 212

юкти 280, 281, 295, 355, 377, 489, 559–561, 716

«Юкти-шаштика» см. «Шестьдесят строф о доводах [разума]»

«Юкти-шаштика-вритти» 558, 559

Юм Д. 186, 291, 317, 410

яб-юм 769

Явленное тело см. Тело воплощения

Якоби Г. 150, 153

якша 769

Яма 769

Ямагути С. 558

Ямака 389

Ямаками С. 153

Ямантака 769

Ясный свет 769

«Ясные строки» («Прасанна-пада») 91, 151, 154, 160, 179, 209–212, 307, 431, 436, 450, 462, 467, 473–475, 477, 490, 494, 495, 640, 701, 717

Ясперс К. 169

Яшодхара 770

Яшомитра 71, 74

Индекс санскритских и палийских имён, терминов, словосочетаний

akaniṣṭha 577
akālika 44
a-kṣaya 490
Akṣobhya 578
“*Aggaññam*” 456
“*Agni-indhana-parikṣā*” 296
“*Aṅguttara-nikāya*” 585
ajita-mitra 577
ajyate 462, 472
añj 472
atīyoga 591
Atiṣa 591
attavāda 500
attha 496
atthitā 489
atra-āha 454
atra-ucyate 454
advaitā 576
adhikāra 230
adhipateya 458
adhyāśaya 488
anantara 458
anavasthā-doṣa-prasaṅga 468
anavasthā-prasaṅga 383
anāgāmī 584
anātman 584
anānārtham 296, 317
anābhoga-vihāra
anāyukam 389
anālamhana 459
anāvaraṇa 467
anīya 585
anīye nīyam ity evaṃ yadi grāho
viparyayaḥ / anīyam ity api grāhaḥ
śūnye kiṃ na viparyayaḥ // 495
anīrodham-anutpādam-anucchedam-
aśāśvatam / anekārtham-anānārtham-
anāgatam-anirgatam// 450
anila 255

anuttara-yoga-tantra 586
anuttara-samyak-sambodhi 586
anuyoga 585
anekatva 455
anekārtham 296, 317
antarā-bhava 480, 595
antarāla 480
anyathābhāva 312
anyad anyat pratītya-nyan na-anyad
anyad rte ‘nyataḥ 475
aparāparīya-vedanīya 360
appatīṭham 389
aprasaṅga 340
apsarā 586
abosi-kamma 360
abhāva 490
abhijñā 572
abhidharma 573
“*Abhidharma-kośa*” 72, 574
abhidharma-piṭaka 573
abhivyajyate 472
abhisamkāraṇa 337
abhisamkāra 337
abhisamkṛta 337
abhisamaya 574
Amita-āyus 583
Amitābha 582
amṛta 584
amṛtā-kara 584
Amogha-vajra 583
Amogha-siddhi 583
“*Ariyapariyesana-sutta*” 481
ariya-sacca 598
arūpa-dhātu 587
arhant 587
“*Avataṃsaka-sūtra*” 575
avadāna 574
Avalokita-iśvara 574
avijñapti 482

- avidyā* 576
avici 576
avyaya 494
aśaikṣa-mārga 695
aśoka 594
aśva-ghoṣa 593
aśva-ratnam 59
“Aṣṭa-sāhasrikā-sūtra” 594
as 467
a-saṃsarga 488
Asaṅga 590
asat 284
asad-viparyāsa 400
asura 591
astitva 284, 323, 489
asmin janmani 484
ahiṃsā 592

ākāśa 255
āgama 576
āgama-nirgama 322
āgama-prāmaṇya 456
ācārya 593
“Ātma-dharma-parikṣā” 350
ātman 291, 592
ādi-buddha 577
ānantarya 230
ānanda 584
āpa 255
āpta 477
ābhāsamānatva 456
ābhā-svara 769
āyatana 246, 595
“Āyatana-parikṣā” 246
āyusmant 595
ārya 588
ārya-deva 588
“Ārya-prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra”
 517, 743
*“Ārya-bhava-saṅkrānti-nāma
 mahāyāna-sūtra”* 524
ārya-śūra 590
“Ārya-satya-parikṣā” 410
ārya-satyāni 598
āryā-giti
ālambana 458, 459
ālaya-vijñāna 578

āśaya 488
āśraya 230
āsana 590

iti 462
indriya 291

ucchedatva 490
ucyate 462
Uḍḍiyāna 756
utpatti 451
utpāda 490
utpādana 230
utpāda-nirodha 322
“Utpāda-sthiti-bhaṅga-parikṣā” 264
upapajja-vedaniya 360
upādātṛ 290
“Upādātṛ-upādāna-parikṣā” 290
upādāna 290
upādeya 290
“Upādeya-upādātṛ-parikṣā” 290
upādhyāya 680
upāya 756
upāsaka 756
uṣṇiṣa
uhyate 462

ūrṇa 756
ūrṇa-keśa 757
ūṣṇiṣa 757

ekam satyaṃ na dvayaṃ 474
ekatva 455
eka-aneka-viyoga 184
ekārtha-nānārtha 322
ehipassika 186

ahipaśyika 44

Oḍḍiyāna 708, 756
Oṃ 708
Oṃ maṇi padme hūṃ 709

aupanayika 44
“Kaccāyana-gotta-sutta” 477, 478
kathā-kāya 114

- kamala-śīla* 671
"Karma-kāraka-parikṣā" 284
karman 673
"Karma-phala-parikṣā" 335
kalpa 670
"Kātyāyana-avavāda" 477
"Kātyāyana-avavāda-sūtra" 477
kāma-guṇaḥ pañca 483
kāma-dṛṣṭi-śīla-vrata-ātma-vāda 486, 500
kāma-rūpa-arūpa-anāsrava-dhātu 483
kāya 455, 669
"Kārya-kāraṇa-parikṣā" 364
kāla-cakra 669
"Kāla-cakra-tantra" 670
"Kāla-parikṣā" 360
Kāśyapa 675
kumāra-jīva 679
Kumāra-bhūta 449
kodrava 456
kriyā 459
kriyā-tantra 679
kleśa 676
kṣaya 490
kṣānti 681
kṣānti-pāramitā 63
kṣīti-garbha 681

khadga-ratnam 59
khuddaka-nikāya 681

gata 389
gata-agata-parikṣā 235
"Gata-agata-gamyamāna-parikṣā" 235
gati 461
gantā-iti ca-ucyate 462
gantṛ 461
gam 461
gamana 461
gamyate 237, 461
gamyamānaṁ vigamaṇaṁ 462
gamyamānaṁ hi-agamaṇaṁ 462
gamyamāne dvi-gamaṇaṁ 462
guru 635
guru-deva 635
guru-yoga 635
guhya 89, 133
guhya-yāna 89

grhyate 472
gautama 633

cakra 759
cakra-ratnam 59
cakra-vartin 759
"Cakṣur-ādi-indriya-parikṣā" 246
caṇḍālī 766
catuṣ-koṭi-utpāda-pratiṣedha 184
candra-kīrti 759
caryā-tantra 761
citta 465, 761
cetanā 'haṁ bhikkhave kammaṁ vadāmi, cetayitvā kammaṁ karoti kūyena vācāya manasā ca 481
cetayitvā 481
jambu-dvīpa 642
jala 255
jātaka 643
"Jātaka-mālā" 634
Jina 635, 644, 714
jñāna 644, 660
jñāna-cakṣuḥ 493

jhāna 85, 656
ñhitam ānejjappattam 494
ñhitam cittaṁ 494

ḍāka 636
ḍākini 636

tattva 746
"Tattva-saṅgraha" 746
"Tattva-parikṣā" 312
tathatā 749, 765
tathāgata 388, 453, 748
tathāgata-garbha 748
"Tathāgata-parikṣā" 388
tantra 745
tāra-nātha 746
tārā 745
tī-piṭaka 752
tiraśca-kathika 54
tīrthika 457
tila 751
tilaka 751
tuṣṭita 755

tejas 255
tri-kāya 753
tri-civara 754
tri-piṭaka 754
“Tri-lakṣaṇa-parikṣā” 264
tri-śaraṇa 754
tri-śūla 754
triṇi-ratnāni 752

thera-vāda 56, 755

darśana 484
darśana-mārga 695
daśa tathāgatasya balāni 642
daśa-pāramitā 642
daśa-bhūmi 639
dāna 457, 638
dāna-pāramitā 63, 638
dik-pāla 648
dig-nāga 647
diṭṭha-dhamma-vedaniya 360
“Digha-nikāya” 648
duḥkha 650, 740
duḥkha-upādāna 471
“Duḥkha-parikṣā” 307
dukkha 650
dr̥ṣṭi 389
“Dr̥ṣṭi-parikṣā” 436
deva 658
deva-datta 659
deva-droṇya 143
dohā 649
“Dvādaśa-aṅga-parikṣā” 431
dve satye 639

dhamma 651
“Dhamma-cakka-pavattana-sutta” 656
“Dhamma-pada” 651
dhar 48
dharma 44, 457, 459, 651
dharma-andhikārā 143
dharma-āspadam-śrīmat 143
dharma-kathika 54
dharma-kāya 652
dharma-kāya-darśana 452
dharma-kīrti 653
dharma-gambhīrya 89

dharma-cakra 655
“Dharma-cakra-pravartana-sūtra” 656
dharmatā 655, 748, 765
dharma-dhātu 652, 765
dharma-nairātmya 284, 351
dharma-paramparā 684
dharma-pāla 654
dharma-rājan 655
dharma-vinaya-vaśena dvididham 53
dharmīn 481
dhātu 656
“Dhātu-parikṣa” 255
dhāraṇi 651
dhuta-aṅga 719
dhuta-guṇa 719
dhyāna 656
dhyāna-pāramitā 63
dhyāyin 54

nāga 702
Nāga-arjuna 703
nānityam vidyate śūnye kuto grāho
viparyayaḥ 494
nāman 455
nāraka 457
Nāropāda 704
nāstīti 284, 323
nikāya 148
nikāya-anurūpa 484
nikāya-sabhāga 484
niyati 451
nīrodha 490
nirdeśa 115
nirmāṇa-kāya 706
nirvāṇa 704
“Nirvāṇa-parikṣā” 422
nirvāṇam yatra bhāvo hi nābhāvas tatra
vidyate 499
nirvikalpa-prajñā-caryā 495
nūtārtha 89
Nilā-netra 211
neyārtha 89
pañca anantaryāṇi 722
pañca-kula 723
pañca-gotra 723
pañca-jñāna 723

pañca-tathāgata 722
Pañca-nikāya 54
pañca-buddha 722
pañca-śīla 723
“Pañca-skandha-parikṣā” 250
paṇḍita 712
padma 686
padma-saṃbhava 709
para-ātman 464
parabhāva 322
paramattha 496
param-aṭṭhaka 497
“Param-aṭṭhaka-sutta” 497
paramārtha-sat 496
paramārtha-satya 453, 712
paramparā 684
parikathā 115
pariṇāma 451
pariṇāyaka-ratnam 59
parinirvāṇa 714
pāram-itā 713
«Pāriyeyaka-sutta» 500
Piṅgala-akṣa 211
Piṅgala-caṅkṣus 211
Piṅgala-netra 211
pudgala-nairātmya 351
pudgala-vāda 721
pubbanta 291
purāṇa 721
pūjana 721
pūjā 721
“Pūrva-apara-koṭi-parikṣā” 303
“Pūrva-koṭi-parikṣā” 303
“Pūrva-parikṣā” 290
pṛthak-jana 89
pṛthvi 255
prakṛti-śūnyatā 724
prajñapti 497
prajñapti-artha 493
prajñā 715
prajñā-pāramitā 63, 715
pratibūdhase 496
pratibimba 718
pratītya-samutpāda 184, 452, 719
“Pratītya-samutpāda-hṛdaya-kārikā” 544
“Pratītya-samutpāda-hṛdaya-vyākhyāna” 545

“Pratyaya-parikṣā” 228
pratyeka-buddha 719
pradakṣiṇā 715
prapañca 494
prayāman 44
prayoga-mārga 694
prasaṅga 469
prasaṅj 489
prasanna-padā 717
prahāṇa 709
prātimokṣa 718
prāsaṅgika 185
prāsaṅgika-mādhyamika 716
preta 720

“Bandhana-mokṣa-parikṣā” 328
buddha 44, 604, 721
buddha-kṣetra 613
buddha-ghoṣa 75, 613
buddha-carita 614
buddhatva 49, 511
buddha-palita 614
Buddha-bhāṣita 738
Buddha-vācana 738
bodhi 599, 721
bodhi-carya-avatāra 603
bodhi-citta 603
bodhi-dharma 601
bodhi-sattva 510, 602
brahman 604

Bhagavant 598, 616
bhava 375, 376, 489
bhava-cakra 616, 676
“Bhava-saṅkrānti-parikathā” 529
bhava-saṃtata 491
bhāva 375–377, 457, 467, 472, 475, 489, 490
“Bhāva-abhāva-parikṣā” 322
bhāvanā 484, 616
bhāvanā-mayī prajñā 484
bhāvanā-mārga 695
bhāva-vidhāna 487
bhāva-viveka 615
bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati // nirvāṇam yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate 499

bhikṣu 616
bhikṣuṇi 617
bhū 255
bhūta-koṭi 765
bhūmi 617

“Majjhima-nikāya” 687
Majjhimā paṭipadā 51, 740
Mañju-śrī 693
mañi-ratnam 59
maṇḍala 692
“Madhyama-āgama” 688
“Madhyamaka-avaśāra” 688
“[Madhyama]-bhava-saṅkrānti-[nāma-śāstra]” 532
Madhyamā pratipad 51, 740
manas-kāra 472
manā asmīti sabbaṃ uparundhe 463
mantra 693
marici 456
mahā 696
mahākaruṇā garbhāḥ 748
mahākāla 696
mahātmya 452
mahā-doṣa-prasaṅga 489
“Mahā-parinibbāna-sutta” 697
“Mahā-parinirvāṇa-sūtra” 697
mahā-buddhi 452
mahāmudrā 697
mahā-yāna 698
mahāyoga 696
mahāsāṅghika 56, 698
mahāsiddha 698
mahāsukha 698
mātṛkā 44
mātṛkā-dhara 54
mātṛceṭa 695
mādhyamika 688
māyā 692
māyā-puruṣa 494
māra 694
mārga 694
mudrā 701
muni-indra 450
mūlaṃ papañcasaṅkhāya 464
“Mūla-madhyamaka-kārikāḥ” 701

“Mūla-madhyamaka-vṛtti akutaś-bhayā”
 219
meru 699
maitri 336, 687
Maitreya 692
Maitreya-nātha 692
mokṣa 700
Moggallāna
moṣa-dharma 473
Maudgalyāyana 696

yakṣa 769
yadyanītye anītyam ity evaṃ grāho na viparyayaḥ / anītyaṃ iti na grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ // 495
yama 769
yama-antaka 769
Yaśodharā 770
yukti-kāya 114
“Yukti-śaṣṭikā-kārikā-nāma” 560
yuga-naddha 711, 752, 769
yoga 663
yogacāra 664
yoga-tantra 664

rakte sati 468
rakte ‘sati’ 468
“Ratna-āvalī” 725
“Ratna-kūṭa-sūtra” 725
ratna-saṃbhava 726
“Rathavinīta-sutta” 481
rasa-vaśena ekavidham 54
“Rāga-rakta-parikṣā” 259
rāhula 726
rūpa 497, 727
rūpa-kāya 728
rūpa-dhātu 727

lakṣaṇa 484
lakṣyate 472
“Laṅka-avaśāra-sūtra” 684
“Lalīta-vistara” 681
lekha 114
loka 89
loka-pāla 685
loka-śāstra-vyavahāra-apekṣa 487
laukika-satya 454

vajra 618
vadja-kaṇa 184
“Vajra-cchedikā-sūtra” 619
vajra-dhara 619
vajra-pāṇi 619
vajra-yāna 620
Vajra-sattva 619
Vasu-bandhu 625
vātsiputriya 626
vāyu 255
vikāra 451
vijñāna 255, 463, 629
vijñāna-vāda 629
vijñu 44
viññāṇa 463
vidyā 629, 646, 726
vidyā-dhara 629
vinaya 630
vinaya-dhara 54
vinaya-piṭaka 630
“Viparyāsa-parikṣā” 400
vipaśyana(ā) 631
vipassanā 631
vibhava 490
“Vibhāṣā-prabhā-vṛtti” 464
vimala-mūtra 629
vihanyase 496
vihāra 631
virya-pāramitā 63
veda 627
vedanā 627
vedayitavya 44
vaibhāṣikā 67, 624
Vairocana 625
vyakta 89
vyavahāra 497
vyavahāra-satya 454
vyākhyāna 119

śamatha 762
śambhala 762
śaraṇa 720
Śūkyā-muni 762
śānta-krodha-maṇḍala 763
śānta-rakṣita 763
Śānti-deva 764
Śāriputra 768

śāli 456
śāśvatā 490
śāśvatā-uccheda 322
śila 457
śila-pāramitā 63
śuklāḥ karma-pathā daśa 482
śūnyatā 197, 312, 313, 410, 474, 768
śūnya-vāda 200, 767
śramaṇa 767
śrāvaka 767
śri 767
śri sinha 767

ṣaṭ pāramitāḥ 63
“ṣaḍ-indriya-parikṣā” 246
“ṣaḍ-dhātu-parikṣā” 255

“Saṃyutta-nikāya” 732
saṃvṛti 497
saṃvṛti-sat 496
saṃvṛti-satya 454, 731
“Saṃsarga-parikṣā” 317
“Saṃsāra-parikṣā” 303
saṃsāra 723
saṃsṛjyamāna 317
saṃsṛṣṭa 317
saṃskaraṇa 317
saṃskāra 312, 313, 317, 733
“Saṃskāra-parikṣā” 312
“Saṃskṛta-parikṣā” 264
saṃsraṣṭṛ 317
saṅgha 44, 732
saṅgha-ārāma-pāla 733
sañjñā 733
saṃtūna 734
sat 284, 496
satya 663, 735

“Sad-dharma-puṇḍarika-sūtra” 686
santhāgaras 86
sapta ratnāni 736
Samantabhadra 731
samaya 731
samayappavāddakasūlās 86
samādhi 730
saṃbhava 490
“Saṃbhava-vibhava-parikṣā” 375

- sambhāra-mārga* 694
sambhoga-kāya 731
sammā-diṭṭhi 487
sammuti 496, 497
Samyak-sambuddha 732
sarva-asti-vāda 734
“Sarva-āśrava-saṁvara-paryāya” 500
sādhana 728
“Sāmagri-parikṣā” 364
sāṁdṛṣṭika 44
sāṁmitiyā 472, 731
siddha 737
siddha-artha 737
siddhi 737
silabbata 500
sukha-upādāna 471
sukhāvati 742
Sugata 742
sutta 742
“Sutta-nipāta” 463
suttantika 54
sutta-piṭaka 743
“Suhṛl-lekha” 743
sūtra 742
sūtra-dhara 54
sūtra-piṭaka 743
sūrya-candra 739
Seyyathā pi mahāsamuddo ekaraso loṇa-raso evam eva kho ayaṁ dhamma-vinayo ekaraso vimuttiraso 54
sopadhi-śeṣaṁ nirvāṇam 486
sautrāntika 71, 735
skandha 738
“Skandha-parikṣā” 250
stava-kāya 114
stūpa 740
stri-ratnam 59
sthavira 741
sthāna 463
sthāvira-vāda 56, 755
sthita 389
sthiti 463
sva ātman 464
svadeva 735
svabhāva 291, 312, 322, 464, 489
“Svabhāva-parikṣā” 322
svarga 457
svastika 735
svātantrika-mādhyamika 736
svābhāvika-kāya 735

hasti-ratnam 59
hinā 497
hina-yāna 692, 757
“Hṛdaya-sūtra” 742
hetu 458
“Hetu-pratyaya-parikṣā” 228
“Hetu-phala-parikṣā” 364
“Hetu-sāmagri-parikṣā” 364

Valery P. Androsov

Nagarjuna's Teaching on the Middle Way:

The Fundamental Stanzas on the Middle Way in the Studies of Nagarjuniana and in the Ancient Buddhism

Introduction, Translation of the *Mūla-madhyamaka-kārikā*
and the *Mūla-madhyamaka-vṛtti Akutobhayā*
with Annotation and Supplements

Summary

For the first time in Russia a work is accomplished which comprehensively represents Nagarjuna's grand treatise. *Nāgārjuna* (2nd–3rd cents.) is considered to be the Second Buddha, or the founder of the Great Way (*mahāyāna*). This branch now constitutes the main world religion of the Central and East Asia. Of no less importance is the fact that Mahayana has been one of the official confessions of Russia for already more than 265 years. In this country the Great Way proliferates among three peoples—namely, Kalmyk, Buryat and Tuviniian. Therefore it was conceived necessary not to limit oneself to scholarly problems but to make the book useful and interesting for hundreds of thousands of Russian believers, as well as for general public fascinated by Buddhism. So, it was to some extent adjusted to the understanding level of the audience.

For the Buddhists of Russia four historical persons are certainly sacred—Buddha Shakyamuni, Nagarjuna, Tsong-kha-pa and Dalai Lama the 14th. Nagarjuna's heritage is probably the least known to us of all the sacred heritage of these thinkers. Russian school of Buddhology has been for a long time aspiring to fill this gap. It was first clearly formulated in the book of the founder of the native Eastern Studies Prof. V. P. Vassiliev (1818–1900) in 1857 (*Buddhism, its Dogmas, History and Literature*)¹, and by academician Th. I. Stcherbatsky who published the book *The Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927), the significant part of which

¹ See [Васильев 1857] also translated into German by A. Schiefner as “W. P. Wassiljew. Der Buddhismus, Seine Dogmen, Geschichte und Literatur” (St. Petersburg 1860) and into French as “Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature” (P., 1865).

was devoted to the creativity of Nagarjuna. In the work the author translated two chapters of *The Fundamental Stanzas on Middle Way* (*Mūla-madhyamaka-kārikāḥ*—the MMK) with the vast comments by Candrakīrti (7th cent.). However, at that time any publication on religious subjects was frowned upon in Russia. So, Stcherbatsky's work had to be simultaneously published in English.

The present monograph *Nagarjuna's Teaching on the Middle Way: The Fundamental Stanzas on the Middle Way* consists of the Preface and three Sections: Introduction (5 Chapters), Translation (27 Chapters) and 4 Supplements, Bibliography, Sanskrit Index, General Index. The book is the third Part of the author's capital research project named "Nagarjuniana: Translation and Analysis of Nagarjuna's Heritage". Its first part was realized in many published essays during the 80s and the 90s of the last century, as well as in the book *Nagarjuna and His Teaching* (1990)² submitted for the Degree of D. Litt. The second Part—"Nagarjuna's Buddhism: Religious and Philosophic Treatises" (six Chapters including research Essays and twelve Nagarjuna's texts of various kinds, two Supplements, and Bibliography, total—800 pages)—was printed in 2000. The third part was begun in 1998 as a monograph devoted to polemic philosophy in early Mahayana and dealing with *The Fundamental Stanzas on the Middle Way*. Their complete annotated translation (from Sanskrit) together with the Author's Commentary (*Akutoḥbhayā* from Tibetan) is now prepared for the first time in Russian and included in the Introductory Essay.

In "The Introduction" of the present monograph the cultural meaning and importance of Buddhism, and also of Nagarjuna's written heritage, is described. It also gives an indication of the structure and methods used in the book. Special emphasis is laid on the tradition of Russian Buddhist Studies and on the state of science in present time. Now main problem is a problem of correct translation of Buddhist terms, notions and ideas into Russian. The author offers to divide between scientific texts written as an analysis and Buddhist texts in Russian translation without untranslated words. That is one of Stcherbatsky's principal attitude.

In India around the 12th century the name of Nagarjuna and his MMK remained one of most popular in Buddhist literature. In the Himalayas, among Tibetan and Mongolian peoples (and also in Russia) it has remained sacred till now. Nagarjuna's image is unique and is also revealed in that he was the first known prophet of the Great Way. Therefore greatness and glory to him was due to a much greater extent than to any other Mahayana

² See [Андросов 1990].

teachers of India. He could only be compared to Shakyamuni—that is why he was named the Second Buddha. Hagiographic literature was inevitably patterned in a certain way. The main protagonist was no longer a person but an object of glorification.

The plots of Nagarjuna's various hagiographies corresponded perfectly not only to literature, but also to religious processes of Buddhist culture. However, a historian can use the sources on the life of the Madhyamaka founder only in a rather limited way. In this respect I quite share the pessimistic outlook of V. P. Vassiliev, M. Walleser, E. Lamotte and other scholars who have come to the conclusion that these sources practically never provide us with scholarly data concerning the life of the first Mahayana philosopher. Nevertheless, certain facts can be confirmed on the basis of hagiographic sources and historical research, even though some conclusions are still only tentative.

There is no doubt that Nagarjuna did exist, and he lived, most likely, in the 2nd century or in the 2nd—early 3rd cents. It is quite possible that he was born and received Brahmanic education in Satavahana Empire (probably in the north-west of it). His basic activity consisted in propagating the doctrine of the Great Vehicle, in composing commentaries on Mahayana Sutras and anthologies of famous quotations, in holding philosophical disputes with the teachers of the Small Vehicle and others, in creating the Middle School (*madhyamaka*), as well as compiling a large number of religious-philosophical texts. He acted apparently in places of the greatest activity of ancient Buddhists. These were primarily Indian cities and localities, formerly visited by Shakyamuni. It is a rather compact territory almost completely coinciding with the modern borders of the Indian states Bihar and Uttar Pradesh.

Besides, it is known from Nagarjuna's words that he was a monk. It is clear from his Madhyamaka treatises that he was well acquainted not only with the Hinayana Tripitaka but also with philosophical views of other schools. Skilfully disputing with these schools, Nagarjuna applied techniques and methods that were used not only by Buddhists, but also by logicians of Nyaya-Vaisheshika. His knowledge of classical Sanskrit and Sanskrit poetics gives foundation to the assumptions of the early hagiographies according to which he had received perfect Brahmanical education. So, most probably, Nagarjuna was born in a Brahman family.

That is probably all we can tell about Nagarjuna's life and activity according to historical data. Anything else, including judgements concerning his genius, abilities, etc., can only be a matter of surmise. We can hardly expect new scholarly data to appear in this sphere.

The First Section of the monography includes a description of Indian Buddhism and its dogmatics before Nagarjuna, an essay of Nagarjunian historiography, investigation of a textual heritage attributed to Nagarjuna and a short abstract of the *Mūla-madhyamaka-kārikās* that accompanies the *Akutobhayā*.

Now the main issue is the problem of authorship of religious-philosophical treatises attributed to Nagarjuna. Their treatment mostly depends on the modern level of Buddhology, on our knowledge of character, nature, and meaning of early Mahayana ideas, on our knowledge of new Buddhist cults, their social role, philosophical position of this movement, their application, etc. It is hardly possible to reach basically consistent and indisputable conclusions when we try to approach the question of Nagarjuna's authorship—the first representative of the early Great Vehicle and the Middle religious-philosophical school. To my mind, the reasons for that are obvious. The general problems concerning hagiographic sources are not solved, and it is even a matter of dispute how many treatises (and in what composition) were really written by him. Furthermore, there is no agreement concerning the texts attributed to him among monks and scholars. Besides, these treatises contain additions, insertions (let alone different versions and reviews) that could have been added either by the author himself or by several generations of his pupils.

Therefore, in order not to argue over the extension of the textual heritage attributed to Nagarjuna as the first Madhyamika, in order not to argue about the contents of particular treatises created either by him or his pupils, or else written much later, I offer a system approach. It includes in reconstruction of the purposes and conditions of textual activity of early thinkers, Mahayana teachers, without accomplishment of which the Great Way would remain, at best, just another school (or sect) of Buddhism. Without these specific kinds of textual activity early Mahayana could not have developed and risen above the level of traditional teacher's lines for transmission of Sutras, which before Nagarjuna's time had already existed for more than two centuries. Apart from the Sutras the vows of the Great Vehicle frequently contained 'secret' knowledge.

However, the success of Nagarjuna and his followers is explained not so much by exposing a secret doctrine, as by producing the core of a new Buddhist trend (actually a new religion), the fruits of whose missionary activity (both quantitatively and qualitatively) surpassed former monastic Buddhism. Mahayana succeeded in leaving the walls of monasteries and becoming a wide socio-cultural current of the Hindustan, of the Central and East Asia, and, in early Middle Ages, of the South-East Asia.

I consider the offered system approach to be a means for analysis and description of cultural processes that had been taking place in those times and became embodied in the works of early Madhyamikas who used the name 'Nagarjuna'. This approach consists, first of all, in renouncing (at least while reading the present book) the usual point of view that the name 'Nagarjuna' implies any 'human' contents. In accordance with this system approach, the name is interpreted as a concept designating a specific religious-philosophical current of Mahayana (2nd–4th cents.). Probably it will be more convenient to use the term '*Nagarjunism*' proposed by Prof. R. H. Robinson; however, I suggest that it should be applied not only to the doctrine of the Madhyamaka-karika's author but to the textual activity of the early Madhyamaka School with a definite internal structure.

Now, we have to make use of the whole complex of modern knowledge about this particular period of Indian Buddhism. How and in what sequence Mahayana ideas were developed, how they were terminologically founded prior to the origin of polemics between Madhyamikas and Yogacarins, which Nagarjunic texts should be defined as early Mahayanic ones? So, it is possible to define '*Nagarjunism*' as follows:

It is the system of textual activity intended for:

1. Establishment of the Great Vehicle inside the Buddhist Sangha.
2. Creation of renovated cultural forms, of meditative practices, authorized rules, etc.
3. Formation of Mahayana doctrinal-terminological nucleus.
4. Protection of its new doctrines in polemics and, in this connection, for producing special logical-dialectic methods.
5. Development of socio-ethical recommendations in order to establish Mahayana as the main religion of the society.
6. Wide distribution of Mahayana religion through myth, folklore, hagiography as well as through constructing temples devoted to new sacral figures.

All listed kinds of textual activity were realized in the 2nd–4th cents. It is possible to come to this conclusion on the basis of certain Nagarjunic treatises, on the basis of some historical testimonies (for example, *A Record of Buddhist Kingdoms* by Chinese traveller Fa-Hien), as well as on the basis of archaeological materials. To establish Mahayana among numerous existing schools engaged in the interpretation of the Buddha Word means, first of all, to convince monks that Tripitaka collections stored by them for several centuries were by no means completed text treasures of the Law. The greatness of the Law (Dharma) is inexhaustible, and Dharma is intended for salvation of all beings, not just monks.

Shakyamuni's followers were usual people with limited abilities, who could not remember, let alone understand, the Law completely. Therefore Buddha preached to living beings of all the worlds, where the treasures of His texts exist. For example, the Suttas of Perfect Wisdom were kept by the Nagas and brought to people by Nagarjuna.

That is obvious for Mahayana monks and ordinary believers: "After the passing away (*parinirvana*) of the Preceptor, the discipline known as Mahayana was developed in the worlds of gods (*Devaloka*) and serpents (*Nagaloka*)" [Mittal 1984: 37]. This mythic pattern was playing the main role in cult substantiation of Mahayana Suttas as the Buddha Word. Hinayana authors accused Nagarjuna of trying to present his own works as the texts of the Buddha. Already Taranatha knew the legends about such accusations [Taranatha 1970: 108]. Nagarjuna himself found it necessary to justify himself not only indirectly but also quite openly (RA, IV, 67-97).

However, it is just the external side of the establishing of the Great Way among Buddhist schools. What is much more important is the specific work done by Nagarjuna with his companions when he edited the Suttas of the *Prajna-paramita* cycle as well as a number of others (first of all *Daśabhūmika*). Early Madhyamikas not only collected the related texts from various monasteries but also joined them together. It is obvious that Madhyamikas were partially altering the content of the Suttas.

Since the early Madhyamika is first and foremost a school of interpretation of the *Prajna-paramita* Suttas, the specific textual activity of Nagarjunism in this sphere was expressed in:

- (1) compiling the commentaries (named *śāstra*, *vibhāṣa*, *upadeśa*) on Suttas (not only the *Prajna-paramita* cycle), and other literature of this kind;
- (2) drawing up anthologies from the Suttas, the perfect example of which is *Sūtra-samuccaya*;

- (3) producing its own Mahayana kind of the Abhidharma, in which they extremely briefly and systematically stated the doctrines of the Great Vehicle using the traditional ciphered style of the lists of terms, names, concepts, judgements, etc. This problem was solved in *Dharma-saṃgraha*.

So the establishment of Madhyamaka School inside the Buddhist community came true. Further, besides creating the initial nucleus of Suttas and explaining their contents, Mahayana must have evolved its own monastic practice (the 2nd item of the above-stated definition of Nagarjunism), adequate to the new ideal of celestial beings (Bodhisattvas), ideals of Compassion, Perfection of Wisdom, etc. This practice, obviously, had an effect also on meditative methods, as well as on the pattern of behaviour of adepts who kept Bodhisattva's vows both in monasteries and outside them. The sym-

bols of difference are quite important in religious development. Certainly, many elements of practice, methods and behaviour patterns were already established in Sutras. Besides, Mahayana monks could use the early discipline codes and accomplish repentance in accordance with the ancient Pratimoksha codex. Therefore it is no wonder that *Ārya-mūlasarvāstivāda-śrāmanera-kārika* (the text is not purely Mahayanic one) was attributed to Nagarjuna.

Nagarjunic masters accomplished the textual activity concerning these problems and, apparently, the latter, in its turn, promoted the formation of Mahayana cult. Here the description had two sides—an external one, for example, in hagiography, in the treatises easy for understanding: “Friendly Epistle” (especially SL, 119–123),³ “Precious Stanzas” (RA) and so on, and an internal one. The latter was intended for monks. Among these, for example, we can name Nagarjuna’s list of offences (RA, V, 1–33), an extract about 10 steps of spiritual growth (*Bodhisattva-bhūmi*—RA, V, 40–62), the prayer in 20 stanzas for triple daily recurrence (RA, V, 66–86), as well as hymns praising the Buddha used for similar purposes. But apart from the texts of purely monastic usage, available were esoteric texts which encompassed the experience of meditative exercises. They were hymns as well, but very special ones. The most venerated and the most ancient of them were included in Nagarjuna’s *Catuḥ-stava* (“Four Hymns”).

Two above-described kinds of Nagarjunic textual activity concerned mainly the internal organization of Mahayana movement. Of course, many treatises have already had characteristic features and religious-philosophical principles of Madhyamika, for example, the above-mentioned “Four Hymns”. It is clear that the originality of the Middle school has become evident only against the background of Yogacara textual activity, which had actually evolved of Nagarjunism about the middle of the 4th cent. The main trait of the new school primarily involved philosophical approach to the nature of Mahayana Sutras. Philosophy is represented in Nagarjunism by the third kind of textual activity. After all, Madhyamaka was first and foremost a Mahayana Shastra, that is, a philosophic-religious scholarship, formulating terminological and uniform themes of study, methodological approaches, producing special doctrines and concepts, founding its basic principles, etc.

Many small treatises bear evidence to this multifold activity. In a compressed form they present Madhyamika philosophical essays for Mahayana

³ SL: *Suḥṛī-lekha* [Suhrillekha 1978: 65–67, 110–112], see also my translation in [Андросов 2000a: 93–94, 105–106].

monks. These Nagarjunic texts use the poetic form (though some contain prosaic Author's commentaries) and pertain to almost all sections of philosophical knowledge known in Western culture or metaphysics (that is, ontology, epistemology and soteriology). As a rule, these treatises do not deal with the problems of logic (though some fragments were written in polemic style), ethics (if we do not include the theory of spiritual deliverance).

The next kind of Nagarjunic textual activity (the fourth item of definition) is the most well-known one both in the history of Indian philosophy, and to Western philosophers. The main text dealing with the contents of this kind are the famous "Fundamental Stanzas on Middle Way", more widely known as the *Madhyamaka-karikas*. Its popularity is in many respects scandalous, since it is the first product not only of the Buddhist, but also of the whole Indian philosophic-religious thought, in which all recognized theories of philosophy were refuted. That was the apophatic style Nagarjuna used for entering the scholastic field of Indian philosophical disputes.

The position of Nagarjunism in polemic consisted in absence of its own thesis, i.e. the scholars did not regard it necessary to prove (and accordingly to bring) any theoretical substantiation of Madhyamika ideas. It was considered to be quite sufficient to undermine arguments of the ideological opponents by demonstrating their logical inconsistency, invalidity, absurdity, etc. Tibet thinkers believed that bringing to the extreme this polemic methodology resulted in disagreements between Madhyamikas and Yogacara School. Besides, refuting other doctrines the latter were ready to assert their own ideas publicly.

It is only natural that the polemic goals of Nagarjunism boosted Madhyamikas' interest in formal logic, in gnoseology, etc., and that was also reflected in their treatises. But, in my opinion, the most important task was to address philosophers of non-Mahayana orientation, for instance, numerous schools of the Small Vehicle, Hinduism, Jainism, and others. While the three above-mentioned kinds of textual activity were dedicated to the establishing of inner structure of the Great Vehicle, Nagarjunism and Madhyamika School, the shaping of a system of polemical philosophy represents already the relation of Nagarjunic adepts to the external world, to the world of sharp polyreligious rivalry. In connection with this, we can witness a change of style, analytic composition, terminological corpus, and some other characteristics of a relatively homogeneous body of Nagarjunic literature.

The all-triumphant polemic skill of Nagarjuna was the leit-motif of the hagiographic literature that obviously testifies to that prominent place the

traditional philosophical disputes occupy in ancient and medieval Indian culture. If we accept it, we are no longer surprised that, despite the existence of vast written heritage of the founder of Mahayana, he enters the history of Indian and world philosophy first of all as the author of the *Fundamental Stanzas on the Middle Way*. Medieval and modern scholars could appreciate the early Madhyamika School mainly on the basis of this text. All other treatises were regarded only as additions conducive to the understanding of the depth of the *Fundamental Stanzas*.

I am convinced that it is only a historical-philosophical myth, which is, firstly, based on the respect of Tibetans to this treatise, and secondly, on the misunderstanding of the contents of the *Fundamental Stanzas* by Western philosophers. Misunderstanding usually brings forth the assumptions of mystical depth, inscrutability, elusiveness of the subject, etc. I am not going to belittle the significance and importance of the *Madhyamaka-karikas*. From the philosophical point of view, it is a really powerful treatise. Nevertheless, while drawing attention only to this text, historians of philosophy are in many respects depreciating the greatness of other Nagarjunic texts, which are by no means less in their significance than the *Fundamental Stanzas*. Moreover, only owing to the complex approach of Nagarjunic masters, which was expressed in various kinds of textual activity, in using different genres and addressing their works to diverse readership (from Buddhist adepts to simple citizens), the 2nd century could witness the establishing both of Mahayana and Madhyamika. Otherwise the *Madhyamaka-karikas* probably would not survive as an independent text, remaining, at best, an example of epatage philosophizing.

The external activity of Nagarjunism was revealed in works where Mahayana ideology was mostly developed on social, didactic and even political outlines (the fifth item of the above-mentioned definitions). These treatises (first of all the *Friendly Epistle* and the *Precious Stanzas*) were addressed to a wider audience of educated Indians. This kind of textual activity, certainly, had a great importance both for social circles interested in religious changes and, consequently, ready to support Mahayana movement financially, and for defining the public role of the teachers of the Great Vehicle, who, in accordance with the vows given, had to work for the sake of other beings.

Besides, these treatises demonstrated a doctrinal uniformity of Buddhism, since they were composed with an attitude of unity. Their Nagarjunic authors not only acted against the split in Buddhist communities, but also in every possible way emphasized the unity of Mahayana with all extant spiritual heritage of the Buddha. The exposition of didactic dogmata of

the Law prevailed in the contents of these texts. It is especially true of the *Friendly Epistle* and other Nagarjunic letters, messages, manuals. Only in the *Precious Stanzas* the author decided to expose the Doctrine of the Great Vehicle completely enough and try to prove its advantages—both for public life and for individual efforts of salvation.

The last, sixth, kind of textual activity includes a set of goals singled out for Mahayana propagation among the widest circles of the population. Unfortunately, folklore works of this kind (accounts of the lives of saints, pilgrimage legends, etc.) were not fully preserved in Sanskrit. From the period of Nagarjunism we have only *Nagarjuna's Life* by Kumarajiva and separate fragments from Sutras. The existence of a rich folklore heritage of that time could be surmised on the basis of the late legends about Nagarjuna's life and activity—the legends included in Bu-ston's and Taranatha's *Histories*. They acted only as gatherers, antiquarians and literary editors of hagiographical Nagarjuniana.

This kind of textual activity was certainly realized in missionary work and in construction of temples, monasteries, which may also be regarded as the texts, though, of a different sign nature. Both hagiographical sources and ideological treatises of Nagarjuna emphasize active participation of early Madhyamikas in a practical religious movement, primarily the one devoted to Avalokiteshvara, Mandjushri, Amitabha and other figures of Mahayana cult. But, again, the data of archaeology do not allow us to document this work in respect to Nagarjuna. Therefore one can only assume that Madhyamikas were also active in this direction. The information about other Mahayana leaders, especially those of the 2nd–3rd cents., is simply not available. However, excavation of Mahayana temples of this period testifies to their participation in this work.

All above-mentioned kinds of Nagarjunic textual activity constituted a uniform textual complex, which helped to transfer traditional knowledge and religious practice from one generation of teachers to another. Simultaneously, the complex was an effective regulator of culture. It assured the existence of Mahayana and Madhyamika School in a changeable socio-political context.

The Second Section of the monography includes the translations of 27 Chapters of the MMK with Author's Commentary—one of the main treatises of Nagarjunism. They are arranged in a specific order, starting from relatively simple ones and finishing with more complex ones. Between them, are inserted Chapters containing texts on polemics, logic and philosophical discourses. The translation with the *Akutobhaya* is published in Russian for the first time. Each translation is forwarded by an introduc-

tory article and is accompanied by Nagarjuna's Commentaries and also by an interpretation, both by famous Buddhist thinkers and the researcher.

SUPPLEMENT I consists of the essay on the *Prajna-paramita-sutras* and the translation of the *Heart Sutra* from the cycle the Perfection of Wisdom (*Prajna-paramita*), which was preceded by the revelation of Nagarjuna. SUPPLEMENT II is an Introduction to Buddhist teaching on the rebirths through transmigration (*bhava-sankranti-vada*) and the translation (together with O. E. Philippov) from Tibetan the *Bhava-sankranti-sutra*, Nagarjuna's *Bhava-sankranti-parikatha* and [Madhyama-]*bhava-sankranti*. SUPPLEMENT III deals with analysis of the *Pratitya-samutpada-hridaya-karika* (and its Author's Commentary) and the full translation of the text, which was accomplished by me together with my pupil, O. E. Philippov. SUPPLEMENT IV consists of the essay on the *Yukti-shashtika* and the translation of the text (together with O. E. Philippov) from Tibetan. SUPPLEMENT V is the Buddhist Glossary (Indo-Tibetan and Russian Buddhism) in which all concepts used in the book are briefly explained, while the names, terms, schools, etc., are presented in a systematized form.

Научное издание

Андросов Валерий Павлович

**УЧЕНИЕ НАГАРДЖУНЫ
О СРЕДИННОСТИ**

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Редактор *Т.М. Швецова*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректоры *Л.В. Халатова, И.И. Чернышева*

Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 14.11.06
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 53,0. Усл. кр.-отт. 53,3. Уч.-изд. л. 53,6
Тираж 1300 экз. Изд. № 8209. Зак. № 4806

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6